



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

### Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

### About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>





THE UNIVERSITY OF MICHIGAN  
LIBRARIES

Hayots ekeghetsu

**ՀԱՅՈՑ ԵԿԵՂԵՑՈՒ**

Yarakomtinunore asomots

**ՅԱՐԱՐԵՐՈՒԹԻՒՆՆԵՐԸ**

ekeghetsuneri het

**ԱՍՈՐԻՈՑ ԵԿԵՂԵՑԻՆԵՐԻ ՀԵՏ**

---

**ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԵՒ ԱՍՈՐՈԿԱՆ ԱՂԲԻՒՐՆԵՐԻ ՀԱՄԱԶԱՑՆ**

**ՌԻՍՈՒՄՆԱՍԻՐԵՑ**

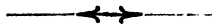
**ԵՐՈՒԱՆԴ ՎԱՐԴԱՊԵՏ ՏԷՐ-ՄԻՆԱՍԵԱՆՑ**

*Լիցենզիա Աստուծաբանութեան*

*եւ Դոկտր Փիլիսոփայութեան*



**Տ. ՍՈՒՔԻԱՍ ԱՐՔԵՊԻՍԿՈՊՈՍԻ ԾԱԽՔՈՎ**



**Ս. ԷԶՄԻԱՄԻՆ**

**Տպարան Մայր Աթոռոյ**

**1908**



GRAD

BX

124

.59

T47

199-

## Յ Ա Ռ Ա Զ Ա Բ Ա Ն

Աւելորդ չենք համարում այս գրքի գերմաներէն հրատարակութեան 1904 թուի Հոկտեմբերին գրած յառաջաբանի հետեւեալ տողերը մէջ բերել.

«Եւր եւ 1903 թուի սկզբին որոշեցի այս նիւթը մշակել, նպատակ դրի Հայոց և Ասորւոց եկեղեցիների յարաբերութիւնները պարզել եւ. դարու կիսից, Քաղկեդոնի ժողովից սկսած. որովհետեւ միայն այդ ժամանակուանից սկսած հնարաւոր է հաստատուն պատմական իրողութիւնների մասին խօսել: Բոլորովին պարզ էր ինձ համար, որ իրերի դրութիւնը մինչև եւ. դարու կէսը միայն աւելի կամ պակաս չափով հաւանական ենթադրութիւնների իրաւունք տալ կարող էր: Այդ պատճառով սկզբում չէի ուզում այս գործի առաջին գլուխը գրել:

Այնուամենայնիւ յետոյ մի կողմ դրի բոլոր տարակուսանքները և նկարագրութիւնն սկսեցի որքան կարելի էր վաղ ժամանակներից: Ի՞նչը ստիպեց ինձ այդպէս վարուել: Ամեն տեղ ասում են ու գրում, որ ամենահին ժամանակներից սկսած երկու հարեւան եկեղեցիների մէջ յարաբերութիւն պէտք է եղած լինի, որ Հայոց եկեղեցին սկզբնապէս ասորական եկեղեցու ազդեցութեան տակ է եղել: Տեսականապէս խնդիրը բոլորովին պարզ է ի հարկէ և ինքն ըստ ինքեան հասկանալի իբրեւ մի անհրաժեշտութիւն: Բայց ինչպէս պէտք էր պատկերացնել այդ երկու հարեւան եկեղեցիների յարաբերութիւն-

ներն ու փոխադարձ ազդեցութիւնները, ոչ ոք չէ նկարագրել. գուցէ այն պատճառով, որ այստեղ խնդիրը բոլորովին պրոբլեմական բնաւորութիւն ունի։ Այդ պատճառով էլ փորձեցի շատ անգամ յիշուած յարաբերութիւնները հնագոյն ժամանակներից սկսած հետախուզել. և այն հաստատուուն համոզուեմն ունիմ, որ իմ այս նկարագրութիւնը Հայոց եկեղեցու Դ. և Ն. դարերի ընթացքում ունեցած պատմական դարձաքման բոլոր կարելի և անկարելի ենթագրութիւններից ամենեկին էլ ամենից անհաւանականը չէ։ Իմ հայեացքներն առ այժմ միայն համառօտ ուրուագծել եմ. գուցէ յետագայում կյաջողուի ինձ աւելի մանրամասն տեղեկութիւններ հաղորդել այդ մասին։ Կարող է պատահել, որ առաջին գլուխը կարգալիս այս ու այն գիտնականը գլուխը շարժէ. բայց ես համոզուած եմ, որ աւելի խորը զննելուց յետոյ, խնդիրները ուրիշ լուսաբանութեամբ կերեան։ Իս դիտեմ, որ պէտք է հակաճառեն ինձ, և շատ կտրելի է, որ զանազան մանր մունր սխալներ սպրդած լինին իմ գրքի մէջ, այնպէս որ շատ շնորհակալ կը լինիմ իւրաքանչիւր իրական սրբագրութեան համար։

Նրկրորդ գլխից սկսած մանոււմ ենք մի շատ աւելի հաստատուուն երկիր։ Ասենք իմ աշխատութեան հետեւալ գլուխներն էլ Հայոց եկեղեցու Պատմութեան տեղեակ և անտեղեակ մարգկանց որոշ, ոչ անշան, անսպասելի եզրակացութիւններ պիտի մատակարար են. այդ անսպասելիքներից ամենամեծը կլինի անշուշտ Հայոց եկեղեցու «Յուլիանականութիւնը», որ ինձ համար էլ բոլորովին անսպասելի էր։ Հայոց եկեղեցու հայրերի գրուածքների հիման վրայ այստեղ ապացուցուած պէտք է տեսնեն, որ մեր եկեղեցին ոչ միայն միաբնակ է, բառիս սովորական

իմաստով, այլ մինչև Ը. դարը կողմնակից է եղել յուլիանական կամ խստադոյն միաբնակութեան, որ յետագայում էլ Հայոց եկեղեցու վարդապետները իրապէս Յուլիանոսի նման են մտածում և վարդապետում, թէև Սևերեան Յակոբիկների և Բիւզանդացիների հետ ունեցած յարաբերութիւնների պատճառով՝ արտայայտութեան ու բանաձևերի մէջ սկսել են տատանուել և ըստ երևոյթին մօտեցել են Սևերեաններին:

Եթէ յաջողուել է ինձ այս ըմբռնումը պատմական փաստերով ապացուցանել, դրանով ոչնչացած պէտք է համարուի ամբողջ մինչև այժմ Հայոց եկեղեցու և իւր դաւանանքների պատմութեան մասին տիրող հասկացողութիւնը: Յուլիանոս Հալիկաոնացու և Սևերոս Անտիոքացու վէճը այդպիսով Հայոց եկեղեցու համար շատ ծանրակշիռ և կարևոր նշանակութիւն է ստանում, թէև այդ վէճը միայն յետոյ և միջնորդաբար կարող էր անցնել Հայաստան: Արդէն Զ. դարու կիսին մեր առաջ է այն հաստատուն պատմական իրողութիւնը, որ Սևերոսը իբրև հերետիկոս դատապարտում է և նզովում հայերի կողմից, այն ինչ Յուլիանոսը ամենակին չի յիշում»:

1904 թուի Հոկտեմբերին գրած այս խօսքերը կարող ենք ամենայն վստահութեամբ այսօր էլ կրելնել, մանաւանդ որ գրքիս լոյս տեսնելուց յետոյ կարելի է ասել բոլոր ուշադրութեան արժանի քնննողատները համաձայնութիւն յայտնեցին մեր հայացքին Հայոց եկեղեցու պատմական և դաւանական զարգացման մասին, և նախորդ ըմբռնումը ըսկսել է այսօր կամաց կամաց տեղի տալ (Հմմտ. Կարապետ Ժ. վարդապետի Հայոց եկեղեցւոյ Պատմութիւն, Էջմիածին 1908):

Գրքի բովանդակութիւնն ինքն իրեն համար կարող է խօսել, այնպէս որ այստեղ այդ մասին առանձին բան չունինք ասելու: Միայն ուշադրութիւն ենք հրաւիրում այն հանգամանքի վրայ, որ սա լուծարգմանութիւն չէ մեր գերմաներէն գրքի, այլ մեծ չափով ճոխացրած է և ընդարձակած: Փոփոխութիւններն ու ընդարձակումները վերաբերում են յատկապէս, ինչպէս և պէտք էր սպասել, առաջին երեք գլուխներին: Վերջին երեքը անփոփոխ են մնացել: Ամբողջ գրքի մէջ դուրս են ձգուած ասորերէն բնագրերը, որոնք կային գերմաներէն հրատարակութեան մէջ. բայց բառացի հայերէն թարգմանութիւնը պահուած է այստեղ: Ով որ ասորերէն բնագրերն է ուզում կարգալ, նա կարող է դարձեալ գերմաներէնին դիմել:

Գիրքն անուանեցինք «Հայոց եկեղեցու յարաբերութիւնները Ասորւոց եկեղեցիներին հետ», որովհետեւ, ինչպէս գրքի ընթերցանութիւնից կատարուի, ստիպուած էինք խօսել ասորւոց բոլոր դատանութիւնների մասին, ինչպէս՝ Ուղղափառ, Նեստորական, Յուլիանիտ, Սևերեան Յակոբիկ: Պարտ ենք համարում նաև յիշեցնել, որ սոյն գիրքը նախորդ չունենալով և առաջինը լինելով իւր տեսակի մէջ, ունի այդպիսի աշխատութեան յատուկ թէ առուելութիւնները և թէ պակասութիւնները: Ասորերէն վկայաբանութիւններին չենք դիմել, թէև համոզուած ենք, որ այնտեղից էլ որոշ տեղեկութիւններ քաղել կարելի կլինէր: Մեր ձգտումն է եղել զլիսաւորապէս ասորիների պատմական գրականութիւնից ըստ կարելոյն լիակատար կերպով օգտուել:

Թէև շատերը իւր ժամանակին գրաւոր և բերանացի փափագ էին յայտնել մեր աշխատութիւնը

Նաև հայերէն հրատարակուած տեսնել և մեր ջերմ ցանկութիւնն էլ այդ էր, բայց շատ չորս տարիներ կանցնէին և այդ իղձը չէր իրականանայ, եթէ դարձեալ Գերապատիւ Տ. Սուքիաս Արքեպիսկոպոսը սիրայօժար կերպով և Հայոց գրականութեան զարգացմանը իւրովսանն օժանդակելու նախանձախնդրութեամբ յանձն չառնէր մեր նաև այս գրքի հրատարակութեան ամբողջ ծախքը: Նորին Բարձր Սրբազնութեանը այստեղ էլ մեր խորին շնորհակալութիւնը:

ԵՐՈՒԱՆԴ ՎԱՐԴԱՊԵՏ ՏԷՐ ՄԻՆԱՍԵԱՆՑ.

Օգոստոս, 1908

Ս. Էջմիածին.



# ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹԻՒՆ

**Գլուխ Ա.** Հայոց եկեղեցու սկզբնաւորութիւնը. ասորական ազգեցութիւնն Հայաստանում մինչև 2. դարու սկիզբը . . . . . 1

Նախաբան. Քրիստոնէութիւնն Եդեսսայում և Կապադովկիայում. Եդեսսան ու Մծբինը իբրև առաջին քարոզչական կենդրոններ Հայաստանի համար. Կապադովկիայի Կեսարիան իբրև յետագայ կենդրոն 1—13. Դիոնիսիոս Աղէքսանդրացու թուղթը Մերութանին 13—16. Գրիգոր Լուսաւորիչ և իւր գործակիցները. Դանիէլ Ասորի, Զենոր Գըլակ, Յակովբ Մծբնացի 17—31. Պաշտամունքի վերաբերեալ խօսքեր հայերէնում ասորերէնից և յունարէնից 32 — 34. Դանիէլ Ասորու աշակերտները 34—36. Աղբիանոս, Եփրատական կողմանց եպիսկոպոս և իւր ցեղը 37—39. Մրցումն Աղբիանոսի և Լուսաւորչի տան մէջ Ներսէս Մեծի ժամանակ և նրանից յետոյ 39—49. Հայոց տառերի գիւտը և թարգմանչաց դպրոցի գործունէութիւնը 49—56. Սահակ Պարթև և նրա հակառակորդ Ասորի կաթողիկոսներ 56—60. Վերջին Մանագկերտցիք հայրապետական աթոռի վրայ 61—62.

**Գլուխ Բ.** 2. դարու եկեղեցական կուսակցութիւնները ասորական արեւելքում և նրանց յարաբերութիւնները Հայոց եկեղեցու հետ . . . . . 63

Քաղկեդոնի ժողովը և հայերը 63—65. Բաբլէն կաթողիկոսի ժողովը Դուի-

նույն 505/506-ին 65—70. Նրա յարաբերութիւնը Ասորի ուղղափառներին հետ. Նեստորական Բարձրագի պործունէութիւնը. Սիմէօն Բեթ-Արշամացի և նեստորականութեան մերժումը հայերի կողմից 71—83. Յուլիանոս Հալիկառնացու և Սեբրոս Անտիոքացու վէճը Քրիստոսի մարմնի և կրքերի մասին 84—86. Հայոց եկեղեցին միաբնակ է 87 — 89. Յուլիանիտ ասորիներին խնդրով Ներսէս Բ. Արդիշոյին հպիսկոպոս է ձեռնադրում և իւր համաձայնութիւնն յայտնում նըրանց հաւատին 90—103. Արդիշոյի գործունէութիւնը. Քաղկեդոնի ժողովի մերժումը 103—113. Յովհաննէս Եփեսացու տեղեկութիւնները Քաղկեդոնի մերժման մասին 113—116. Յուլիանիտներին, յատկապէս Դադայի գործունէութիւնն Հայաստանում 116—121. Ուրիշ Ասորի միաբնակ եպիսկոպոսներ ձեռնադրուած Հայոց կաթողիկոսներին. Քրիստափոր Ա-ի գործունէութիւնը 122—133. Յակովբ Բարադէոսը Հայաստանում 133—134. Մի հայ Ձ. դարու վերջին Եդեսայի եպիսկոպոս 135.

Գլուխ Գ. Հայոց եկեղեցու յարաբերութիւններն Ասորի Յակոբիկներին հետ . . . . . 136

Վրաց բաժանումը 136—137. Հայոց եկեղեցու դաւանութիւնը Դուրիսի 554-ի ժողովին յետոյ 138—140. Պարսից ժողովը Պարուէզի ժամանակ և Հայոց Կոմիտաս կաթողիկոսի դաւանութեան թուղթը 141—166. Ասորոց պատրիարք Աթանասիոս Կամելարիոսի նամակը Հայոց Քրիստափոր կաթողիկոսին 166—168. Արաբաց Գէորգ



Եպիսկոպոսի նամակը Յեշուա մենակեացին 168—171. Մանազկերտի ժողովը իւր նախորդ հանգամանքն հրով (726-ին) 171—184. Պատճէն ժողովական թղթի 185—203. Այդ վաւերաթղթերի նշանակութիւնը 203—208. Յովհանն Օձնեցու և Խոսրովի վարդապետութիւնը Քրիստոսի մարմնի և կրքերի մասին 208—229. Հայոց և Ասորւոց լանակցութիւնները պաշտամունքի վերաբերեալ սովորոյթների մասին 229—231.

Գլուխ Դ. Յարաբերութիւնների շարունակութիւնը. Գլխաւորապէս հայերի և ասորիների վիճարանութիւնները պաշտամունքի սովորոյթների մասին մինչև ԺԲ. դարու վերջը . . . . . 232

Կ. Պօլսի Փոռ պատրիարքը և հայերը 232—233. Ասորի Նանա սարկաւազը 233—234. Գրիգոր Մագիստրոս և Յովհաննէս Ժ. Բար-Շուշան 235—241. Բար-Շուշանի նամակը Հայոց կաթողիկոսին և Գէորգ կաթողիկոսի պատասխանը 241—251. Բար-Շուշանի թղթին կցուած հատուածներ 251—257. Բարհերէոսի տեղեկութիւնը փոխադարձ անարգանքների մասին 257—259. Գրիգորիս կաթողիկոսի թուղթը Ամայքի և Շաղթանի քահանաներին 260—264. Դիոնիսիոս Բար-Սալիբին հայերի դէմ 264—267. Համերաշխութիւն յոյների դէմ 267—270.

Գլուխ Ե. Ներսէս Շնորհալի և Միքայէլ Մեծ. յարաբերութիւնների շարունակութիւնը մինչև վերջ . 271  
Ներսէս Շնորհալու յարաբերութիւնը Միքայէլ Մեծի հետ 271—280. Բար-Վեհեբունի հերձուածը և Հայոց դիրքը. Խառանի վէճը 280—283. Վերջին տեղեկութիւններ. Գրիգորիոս Բարհերէոսի ձեռնադրութիւնը Արեւելի Մաֆրիան 283—288. Վերջ 288.

|                                                                                                                                                                                 |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Գլուխ Զ. Յաւելուած. Հայոց վարդապետներից մի քանիսի ուսմունքը Գրիստոսի մարմնի և չար-չարանքների մասին (Է. դարից սկսած) . . . . .                                                   | 289 |
| Սահակ Գ. 289—298. Սահակ Մոռտ, Անանիա Սանահնեցի. Խաչիկ կաթուղիկոս 298—301. Ներսէս Շնորհալի 301—305. Փիլոքսենոս Մարտիկեցի 305—310. Համեմատութիւն հայերի ուսման հետ. Վերջ 310—312. |     |
| Աղբիւրների ցանկ . . . . .                                                                                                                                                       | 313 |
| Գրականութիւն . . . . .                                                                                                                                                          | 316 |
| Յատուկ անուանց և նիւթոց ցանկ . . . . .                                                                                                                                          | 319 |



## ՀԱՄԱՌՈՏԱԳՐՈՒԹԻՒՆՆԵՐ

**BH** == Gregorius Barhebraeus.

**BO** == J. S. Assemani, Bibliotheca Orientalis Clementino  
Vaticana.

**KG** == Kirchengeschichte.

**DG** == Dogmengeschichte.

**GGA** == Göttingische gelehrte Anzeigen.

**PRE**<sup>3</sup> == Realencyklopädie für Protestantische Theologie und  
Kirche. 3. Auflage, herausgegeben von A.  
Hauck. Leipzig, 21 հատոր, 1896—1908.

**WZKM** == Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes.

**ZDMG** == Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Ge-  
sellschaft.

---

*Սրբագրութեան ժամանակ աչքից փախած մի քանի  
վրիպակներն անփնաս են և միտքը չեն խանգարում. այդ  
պատճառով էլ վրիպակների առանձին ցանկ չենք դնում:*

## ԳԼՈՒԽ Ա.

### ՀԱՅՈՑ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ՄԿԶԲՆԱԻՈՐՈՒԹԻՒՆԸ. ԱՍՈՐԱ- ԿԱՆ ԱԶԴԵՑՈՒԹԻՒՆՆ ՀԱՅԱՍՏԱՆՈՒՄ ՄԻՆՁԵՒ Զ. ԴԱՐՈՒ ՄԿԻԶԲԸ.

Աւանդութեան համաձայն Հայոց եկեղեցու հիմքը դրել են Ս. Թադէոս և Բարդուղիմէոս առաքեալները. մեր միտքը չէ քննել այդ աւանդութիւնը և ցոյց տալ թէ պատմական որչափ հիմունք ունի այն: Շատ քիչ եկեղեցիների համար հնարաւոր է հաստատուն կերպով առաքելական սկզբնաւորութիւն ընդունել: Արդեօք Հայաստանն էլ այն բախտաւոր երկիրներից է, ուր ոտք են դրել երկնաւոր Վարդապետի աշակերտները, նրան իրենց աչքով տեսած առաքեալները, չգիտենք հաստատապէս, ժխտելու հիմք չունինք, ապացուցանելն անհնարին է, բայց բոլորովին անհաւանական էլ չենք կարող համարել: Այս է այն բոլորը, որ կարելի է ասել Հայոց եկեղեցու առաքելական սկզբնաւորութեան մասին: Այդ պատճառով էլ աւելորդ ենք համարում կրկին մանրամասն քննութեան ենթարկել այստեղ աւանդութիւնները. նոքա շատ անգամ են այդ քննութեան ենթարկուել, և արդիւնքը յայտնի է Հայոց եկեղեցու պատմութեան ծանօթ անձանց <sup>1</sup>:

---

1) Հմմտ. A. Carrière-ի La Légende d'Abgar dans l'histoire d'Arménie de Moïse de Khorène, Paris 1895, և Simon

Աւանդութիւնները մի կողմ թողնելուց յետոյ, պատմութեան առաջին և մեզ համար իրապէս մեծ կարևորութիւն ունեցող հարցն այն է, թէ երբ և ինչ ճանապարհներով է մուտք գործել քրիստոնէութիւնը Հայաստան: Թէև այստեղ էլ դեռ ևս հաստատուն հող չկայ մեր ոտքի տակին և ենթադրութիւնների համար լայն դուռն է բացուած, բայց խոստացեալ երկիրը գոնէ երևում է հեռուից և մենք յոյս ունենալ կարող ենք, թէ շատ չենք շեղուում ուզիղ ճանապարհից: Ժամանակը մի կողմ թողնենք առ այժմ, որովհետև նրա մասին հաստատապէս ոչինչ ասել չենք կարող, և դիմենք երկրորդ հարցին. ինչ ճանապարհներով քրիստոնէութիւնը մուտք գործեց Հայաստան:

Բաւական է մի թեթև հայեացք ձգել աշխարհագրական քարտեզի վրայ համոզուելու համար, որ

---

Weber-ի Die Katholische Kirche in Armenien; ihre Begründung und Entwicklung vor der Trennung. Freiburg i. Br. 1903 (XX, 532) էջ 55—86: Տես այս գրքի մասին իմ գրախօսութիւնը, «Արարատ» 1903, էջ 535—545: Սիմոն Վերբերը կաթողիկէ է և ջատագովութեան ուսուցչապետ Ֆրայբուրգում: Եթէ մի կողմ թողնենք նրա կաթողիկական նեղ և ներկայ գիտութեան անհամապատասխան հայեացքը պատմական դարգացման վրայ, այլ և նրա ջատագովական նպատակը՝ Հայոց եկեղեցին դուրս բերել պապական եկեղեցու հետ միացած մինչև 2. դար եկեղեցական կեանքի բոլոր երևոյթների նկատմամբ (նա պնդում է մինչև անգամ թէ Հայիրը Ե. դարում ընդունել են Պապի անսխալականութիւնը և դրա համար վկայ է բերում Եղիշէին ?!), պէտք է ասենք, որ Ս. Վերբերի գիրքը պիտանի մի գործ է և նրանից օգտուել կարելի է, թէև զգուշութեամբ պէտք է մօտենալ նրան: Առանձին շնորհակալութեան արժանի է մանաւանդ գրքի սկզբում նրա կազմած նիւթի մասին եղած գրականութեան ցուցակը, ուր ի նկատի է առնուած նաև հայերէն լեզուով եղած գրականութիւնը:

քրիստոնէութիւնը միայն երկու ճանապարհով կարող է Հայաստան մտնել՝—այն ճանապարհներով, որ ցոյց են տալիս նաև աւանդութիւնները—կամ Փոքր Ասիայից Կապադովկիայի, Սեբաստէի ու Մելիտինէի, կամ Միջագետքից՝ Եդեսսայի ու Մծբինի վրայով։ Ամենից առաջ պէտք է ծանօթանալ ուրեմն Միջագետքի և Կապադովկիայի քրիստոնէութեան հետ, որովհետև ինչպէս էլ որ մտածենք, ընդունենք մինչև անգամ իբրև հաստատուն փաստ, թէ առաքեալներից մէկը կամ մի քանիսը Հայաստան են հասել ու այնտեղ քարոզել, չենք կարող զանցառութեան տալ, որ դրանով քրիստոնէութիւնը դեռ հաստատուն արմատ բռնել չէր կարող Հայաստանում, որ պէտք էր սիստեմատիկական երկար քարոզչութիւն, իսկ այդ բանը անել կարող էին ու պարտաւոր պիտի զգային իրենց անելու Հայոց մօտիկ դրացիները՝ Կապադովկացիք ու Միջագետքիք։ Այդ ծանօթութիւնը շատ անհրաժեշտ է մեզ նաև այն պատճառով, որ մենք յետագայում ստիպուած պիտի լինինք յունական ու ասորական քրիստոնէութիւնների ազդեցութեան մասին խօսել, որպէս զի սլարզել կարողանանք Հայոց քրիստոնէութեան առանձնայատուկ բնաւորութիւնը։

Աւանդութեան համաձայն Եդեսսայի թագաւոր Աբգար Սևը նամակագրութիւն է ունեցել Քրիստոսի հետ և վերջնիս համբարձումից յետոյ՝ խոստման համաձայն Թագէոս առաքեալը եկել է Եդեսսա Աբգարին բժշկելու և նրան քրիստոնէայ դարձնելու (Եւս. Եկ. Պատմ. Ա. 13)։ Եւսեբիոս Կեսարացին ինքն էլ վկայում է, որ առաքելական ժամանակներից ի վեր տմբողջ քաղաքը Քրիստոսին է նուիրուած (Եւս. Եկ. Պատմ. Բ. 1, 7.)։ Առաջինն անարժէք զրոյց է, իսկ երկրորդը բոլորովին ճիշտ է միայն Եւսեբիոսի ժամանակի նկատ-

մամբ: Սակայն ճշգրիտ կերպով յայտնի է նաև, որ 190 թուից առաջ արդէն քրիստոնէութիւնը մեծ չափով տարածուած էր Եդեսսայում և շուրջ 200-ին արքայական տունն էլ նոր կրօնին դարձաւ, որ զատկական վէճերի ժամանակ (շուրջ 190-ին) Օգրոյենի համայնքներն ու քաղաքները (ուրեմն շատ եպիսկոպոսներ) թուղթ են դրել Հռովմ: Այս բոլորից հետեւում է, որ Եդեսսայում շատ վաղ է սկսել քրիստոնէութեան քարոզը, յամենայն դէպս 150-ից առաջ: Ասորական եկեղեցու այս նախնական շրջանի ամենայայտնի անձնաւորութիւններն են Տատիանոս «Ասորեստանցին» և Բարդեղանէսը (ծնուած 154-ին): Առաջինը ասորոց եկեղեցուն տուեց մայրենի լեզուով աւետարան (չորս աւետարաններից քաղուածօրէն մի աւետարան կազմելով, այդ պատճառով էլ «Աւետարան ըստ չորից» կոչուած—Diatessaron), որ երկար ժամանակ գործ էր ածուած և ամուր պահպանուած էր Եդեսսայում, թէև բոլորովին ուղղափառ չէր այն. իսկ երկրորդը իւր եռանդուն քարոզչական գործունէութեամբ ու կրօնական երգերով նպաստեց քրիստոնէութեան զարգացմանն ու ամրանալուն, թէև նա էլ աղանդաւոր էր և հետեոյ Վալենտինի դպրոցին: Աւետարանների բոլոր թարգմանութիւններն առաջ են եկել Եդեսսայում. այդպէս՝ Syrus Curetonianus և Syrus Sinaiticus, մինչև անգամ Պշիտտան, որ 420-ին թարգմանել է Բաբելոնա եպիսկոպոսը: Այդպիսով Եդեսսան հանդիսանում է ասորական ազգային քրիստոնէութեան ամենանշանաւոր կենդրոնը, դարձնում է յունարէնի շնորհիւ յետ մղուած ասորերէնը եկեղեցական լեզու և սկսում է աշխատել նաև հարեանների մէջ աւետարանի լոյսը տարածելու մասին մտածել: Միջագետքի միւս կարեւոր մեծ քաջաքը՝ Մծրինը,

Եփրեմ ասորու ծննդավայրը, նոյնպէս բաւական վաղ պիտի տեսած լինի քրիստոնէութեան քարոզիչներին. յամենայն դէպս 325-ից առաջ արդէն այնտեղ եպիսկոպոս է նստում<sup>1</sup>:

Պօղոս առաքեալը իւր ճանապարհորդութիւնների ժամանակ Կապադովկիա ոչ մի անգամ չմտաւ. այնուամենայնիւ համաձայն Ա. Պետրոս Ա. 1 այնտեղ արդէն քրիստոնեաներ կան: Նիկիոյ ժողովում ներկայ էին այդ նահանգից 7 եպիսկոպոս և 5 քորեպիսկոպոս. այդ ցոյց է տալիս, որ քրիստոնէութիւնը խոր արմատներ էր ձգել և լայն ծաւալ ստացել: Երբ 258 թուականին Գոթերը արշաւեցին այդ երկիրը, քրիստոնեաներ ևս գերուեցան, իրենց հոգևորականների հետ, որ նոյնպէս ապացուցանում է, թէ քրիստոնեաները շատ էին բազմացել: Առանձին քրիստոնեայ անհատներ ու նահատակներ Կապադովկիայից պատահում են յաճախ նաև Բ. դարու ընթացքում: Իսկ Տերտուլիանոսը հեռաւոր Կարթագենում նստած տեղեկութիւն է հաղորդում մեզ Կապադովկիայում 180-ի և 196-ի մէջ տեղի ունեցած մի հալածանքի մասին քրիստոնեաների դէմ (ad Scapul. 3): Ինչ որ վերաբերում է առանձնապէս Կապադովկիայի մայրաքաղաք և արևմուտքի ու Եփրատեան երկիրների առևտրի միջնորդ Կեսարիային, պէտք է ասել, որ այդ քաղա-

1) Եդեսսայի և առհասարակ Միջագետքի քրիստոնէութեան համար համեմատել A. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, Leipzig 1902, էջ 440—445. Zweite neudurchgearbeitete Auflage 1906, Բ. հատոր. էջ 117—127, որից քաղել ենք վերևի տեղեկութիւնները. և մանաւանդ F. C. Burkitt, Early eastern Christianity, London 1904, Lecture 1 և 2. էջ 1—78, որ այս նիւթի վերաբերեալ ամենալաւ գրուածքն է:



քը կենդանի յարաբերութիւն ունենալով ամեն կողմերի հետ, վաղուց պէտք է նաև քրիստոնէական հաւատի համար իւր դռները բանալու ստիպուէր: Շուրջ 200 թուին Աղէքսանդրիայի մեծանուն գիտնականների՝ Կղեմէսի ու Օրիգենէսի բարեկամ Աղէքսանդր եպիսկոպոսի և նրանից յետոյ Ֆիրմիլիանոսի շնորհիւ (շուրջ 230—268), որ նոյնպէս մի ջերմ երկրպագու էր Օրիգենէսի, Կեսարիան յարաբերութեան մէջ մտաւ ժամանակի բոլոր նշանաւոր եկեղեցական կենդրոնների և նշանաւոր անձնաւորութիւնների, ինչպէս օրինակ Կարթագենի եպիսկոպոս Կիպրիանոսի հետ: Աղէքսանդր և Ֆիրմիլիանոս եպիսկոպոսները դրին Կեսարիայի ու Կապադովկիայի եկեղեցու աստուածաբանական նշանակութեան հիմքը, որ մանաւանդ Դ. դարում այնքան զարգացաւ և հեղինակութիւն ձեռք բերեց ընդհանրական եկեղեցու համար (Բարսեղ Կեսարացի, Գրիգոր Աստուածաբան և Գրիգոր Նիւսացի)<sup>1</sup>:

Այսքանն է յայտնի մեզ Նդեսսայի և Կապադովկիայի նախնական եկեղեցիների ծագման ու զարգացման մասին մինչև այն շրջանը, երբ Հայոց ազգն ևս դառնում է դէպի քրիստոնէութեան լոյսը: Տեսնենք այժմ, թէ այդ երկու եկեղեցիներից ո՞րն ինչ մասնակցութիւն է ունեցել աւետարանի տարածման այս գործում:

Մեծ ուշադրութեան արժանի է ամենից առաջ այն երևոյթը, որ Նդեսսայի եկեղեցու երկու ամենանշանաւոր անձնաւորութիւններից մէկը՝ Բարդեղա-

1) Հմմտ. Կապադովկիայի եկեղեցու համար A. Harnack, *Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten 3 Jahrhunderten*. էջ 468—470. Zweite Auflage 1906, Բ. հատոր, էջ 162—165.

Կէսը կապուած է Հայոց եկեղեցու և Հայ ազգի ա-  
նուան հետ: Մովսէս Խորենացին պատմում է <sup>1</sup>, թէ  
Բարդեղանէս (Բար - Դայծան) Եղեսսացին, յայտնի  
Գնոստիկեան աղանդաւորը, Հայաստան է եկել քրիս-  
տոնէութիւն քարոզելու (Գ. դարու սկզբին): Խորե-  
նացու ասելով նա իբր թէ յաջողութիւն չէ գտել,  
բայց մեզ համար աւելի նշանակութիւն ունեցողն  
այն է, որ Ասորական քրիստոնէութիւնն Եղեսսայում  
հիմնաւորողն ու խորացնողը կարիք է զգացել աւե-  
տարանչական գործն առաջ տանելու մասնաւորապէս  
Եղեսսային սահմանակից Հայաստանում: Այդ հանգա-  
մանքը ցոյց է տալիս, որ 'նախ' Բ. դարու վերջին  
արդէն սկսուած էր սիստեմատիկական կերպով աւե-  
տարանի քարոզութիւնը Հայաստանում և երկրորդ  
այդ գործի սկիզբն են դրել և շարունակում են  
Եղեսսայի ասորի քարոզիչները: Չպէտք է մոռանալ,  
որ ժամանակակից Հիպպոլիտը Բարդեղանէսին հայ  
է անուանում <sup>2</sup>: Գիտնականներից ոմանք այդ նրա-  
նով են բացատրում, թէ Եղեսսայի անկումից յետոյ  
Բարդեղանէսը ժամանակաւոր կերպով քաշուել է  
Անի ամրոցը (Եփրատի աւազանում), անյաջող կերպով  
հայերին քրիստոնէութիւն քարոզելով <sup>3</sup>: Բայց այդ-  
քանը մի՞թէ բաւական էր, որ ժամանակակից պատ-  
մագիրը այդպիսի բան պնդէր: Ինքն իրեն այն են-  
թադրութիւնն է յառաջ դալիս, թէ նրա հայրը կամ  
մայրը Եղեսսայի հայ գաղութից կարող էր լինել: Մի-

1) Պատմութիւն Հայոց՝ Բ. 66:

2) Philosophumena VII 31.

3) Հմմտ. Lehrbuch der Kirchengeschichte von Dr. Wil-  
helm Möller, . Alte Kirche. Zweite Aufl. neubearb. von Dr. Hans  
von Schubert, Tübingen und Leipzig, 1902. էջ, 165. հմմտ.  
Մովսէս Խորենացի գիրք Բ. գլուխ 66.

քայել Ասորին (ed. Chabot. Paris, 1899 1900. էջ 110 բնագիր. հմմտ. Burkitt, Early eastern Christianity, London 1904. էջ 30) պատմում է, որ նրա ծնողները փախուստ են տուել, անշուշտ Պարթևներից և եկել Նդեսսա. Դայծան գետն անցնելու ժամանակ նա ծնուել է, այդ պատճառով էլ նրա անունը դրել են Բար-Դայծան=Բարդեզան. նրա ծնողների անունն էլ յիշում է Միքայելը. հայրը կոչւում էր Նուխամա, իսկ մայրը Նախշիրամ: Սակայն ամենից աւելի հաւանաւանն այն է, որ Բարդեզանէսի քարոզչութեան, գուցէ նաև նրա յաջողութիւնների լուրը Հայաստանում, հասել էր մինչև Հռոմ. և անշուշտ ժամանակակիցները նրան համարել են Հայաստանի առաքեալ, որնէ բան իմացել են նրա հայկական ծագման մասին, ապա թէ ոչ Հիպպոլիտի տեղեկութիւնը լսկ սխալով բացատրելն անհնարին է: Խորենացու վկայութիւնը նրա անյաջողութեան մասին այնքան էլ նշանակութիւն ունենալ չէ կարող, որովհետև հասկանալի է, որ հայ պատմագիրը չէր ցանկանայ Գնոստիկեան աղանդաւորին տեսնել իւր հայրենիքի առաքեալների շարքում: Եթէ Բարդեզանէսը յիրաւի հայկական ծագում է ունեցել, այդ միայն պատիւ է բերում հայոց ազգին: Նրա միջոցով Նդեսսայի արքայական տունը Աբգար Թ. Բար Մանուկ ժամանակ քրիստոնէութիւն ընդունեց և այդպիսով հետզհետէ ամբողջ Նդեսսան դարձաւ զուտ քրիստոնէական քաղաք<sup>1</sup>: Իսկ Նդեսսայի կամ Ասորոց նախնական եկե-

1) Բարդեզանէսը Հայաստան է գալիս 216/217-ից յետոյ, երբ Կարակալա կայսրը նուաճում է Նդեսսան. մեռել է 222-ին կամ 223-ին: Հմմտ. նրա մասին G. Krüger, «Bardesanes», Realencyklopädie für Prot. Theol. u. Kirche. 3. Aufl. von A. Hauck, Բ. հատոր, Leipzig 1897, էջ 400—403: Այլ և

ղեցու Բ. նշանաւոր անձնաւորութիւնը՝ Տատիանոսն  
 ևս անյայտ մի դէմք չէ եղել հայերի համար. նրա  
 նշանաւոր Դիատեսսարոնը (—ըստ չորից աւետարան)  
 Եփրեմի մեկնութեամբ թարգմանուած է հայերէն մեր  
 նախնիներից և սկզբում միայն այդ հայերէն թարգ-  
 մանութեան հիման վրայ հնարաւոր էր փոքր ի շատէ  
 գաղափար կազմել ասորական հին եկեղեցու այդ  
 անուանի և գործածական գրքի մասին (Հմմտ. Երուանդ  
 վրդ. Տէր Մինասեանց, Ընդհ. Եկեղեցական Պատմու-  
 թիւն, հատոր Ա. Հին եկեղեցին, էջմիածին 1908.  
 էջ 81—82):

Որ, յիշուի, Հայոց առաքելութեան գործն սկսուել  
 է Եդեսսայից և ոչ այլ կողմից, պարզ կերպով երե-  
 ւում է նաև նրանից, որ հայկական եկեղեցու աւան-  
 դութիւնն իսկ իւր ծագման մասին, մեզ դէպի Եդեսսա է  
 տանում: Ունեցել են հայերը անկախ զրոյց Թադէոս  
 առաքեալի Հայաստան գալու մասին թէ ոչ, դժուար է  
 ասել—Սիմոն Վերբերի քննութիւնը հաւանական է  
 դարձնում այդ՝—այսքանը միայն պարզ է, որ մեր  
 աժմեան Թադէոս առաքեալի զրոյցը բոլորովին նոյնն  
 է, ինչ որ Եդեսսայի Ադգայ առաքեալի զրոյցը, այն  
 չնչին և հասկանալի փոփոխութեամբ, որ մեզ մօտ

---

Michel le Syrien. ed. Chabot. Paris 1899/1900, հատոր Ա. էջ  
 110 Ասորերէն բնագրի. F. C. Burkitt. Early eastern Christi-  
 anity, London 1904, էջ 30. Lecture 1. և Lecture 5. 155—192.  
 և William Wright, A Short History of Syriac Literature. London  
 1894, էջ 28—30. Հմմտ. Ռուսերէն թարգմանութիւն նոյն  
 գրքի. В. Райгъ, Краткій Очеркъ Историі Сирійской Ли-  
 тературы, переводъ съ Англійскаго К. А. Тураевой, подъ  
 редакціей и съ дополненіями проф. П. К. Кокковцова, С. Пб.  
 1902, էջ 21—22.

1) S. Weber, Die katholische Kirche in Armenien, էջ 75 շար.

առաքեալը չի մեռնում Եղեսսայում, ինչպէս այնտեղ է, այլ զնում է Հայաստան քարոզելու և այնտեղ է նահատակում: Ուրեմն Եղեսսայի առաքեալն է Հայաստանում քրիստոնէութիւն քարոզում: Շատ կարևոր է այդ տեսակէտից այն հանգամանքը, որ իսկապէս ասորական եկեղեցին մի ժամանակ զգացել է իրեն Հայոց եկեղեցու մայր. այդ է ապացուցանում ասորական «Վարդապետութիւն առաքելոցը»<sup>1</sup>, որի վկայութեան համաձայն Աղղայի աշակերտ Ագգայն է Հայաստանում քրիստոնէութիւն քարոզում: Ճշմարիտ է, ասորիներին յայտնի է նաև այն, որ Բարդուղիմէոս առաքեալն էլ Հայաստանում քարոզել է<sup>2</sup>, բայց այդ տեղեկութիւնը տուողները, Բարհեբրէոս և Միքայէլ ասորի, այնպիսի մարդիկ են և այնպիսի ժամանակ են ապրել, որ անպատճառ ծանօթ կլինէին Հայոց եկեղեցու սեպհական զրոյցներին ու աւանդութիւններին:

Եղեսսայից յետոյ Բ. ասորական կենդրոն Հայաստանի աւետարանչութեան համար պիտի ընդունել բնականաբար Մծբինը<sup>3</sup>:

Մենք կտեսնենք յետոյ, թէ ինչ մեծ դեր էին կատարում ասորիները Հայոց եկեղեցական կեանքում: Ինչով պէտք է բացատրել այդ. նրանք զոնէ սկզբնական ժամանակներում ամենևին ատուած ու դրսից բռնութեամբ ներս եկած անձնաւորութիւններ չեն, և շատ անգամ Հայոց Հայրապետական գահն են

1) Cureton, *Ancient Syriac Documents*, էջ 34, հմտ. Barhebr. Chr. Eccl. III 15. Michel le Syrien, ed. Chabot. էջ 93 ասոր. բնագիր.

2) Michel le Syrien, էջ 92 ասոր. բնագիր, Barhebr. Chr. Eccl. I 33.

3) Marquart, ZDMG. 1895, էջ 651.

ժառանգել: Միթէ սա մի պարզ ապացոյց չէ, որ ասորի հոգևորականութիւնը շատ վաղուց էր բուն դրել Հայաստանում. շատ աւելի առաջ, քան այն ժամանակը, երբ Հայաստանի իսկական առաքեալը, հելլենական քրիստոնէութեան ներկայացուցիչ Գրիգոր Լուսաւորիչը յաջողութեամբ Յիսուսի կրօնը Հայաստանում պետական կրօն դարձրեց: Խնչպէս է որ ասորերէնը Հայաստանում եկեղեցական լեզու է դառնում և երբեմն մասամբ, յաճախ բոլորովին յետ մղում յունարէն լեզուն: Պատահականութիւն չի կարող լինել այդ և պիտի կապ ունենայ անշուշտ Հայոց եկեղեցու ծագման ու սկզբնական զարգացման պատմութեան հետ: Ասորի հոգևորականութիւնն էր սկսել Հայաստանը լուսաւորելու գործը և բնականաբար չպիտի թոյլ տար, որ իրենից շատ յետոյ եկող հելլենական միախոնարները գործունէութեան ասպարէզը իւր ձեռքից խլեն: Ամբողջ Դ. և Ն. դարում պայքար են մղում նրանք իրենց իրաւունքների համար, մինչև այն ժամանակ, երբ մայրենի ասորական եկեղեցին ներքին բաժանումներից պառակտուած ու թուլացած, այլ ևս անկարող էր որ և է կերպով օգնել նրանց: Հայոց եկեղեցու պատմութիւնը այդ երկու դարերում ասորական և յունական ազդեցութիւնների շնորհիւ յառաջ եկած կուսակցութիւնների կռիւ է, մի անընդհատ, փոփոխուող յաջողութեամբ վարած մենամարտ, որի ժամանակ Հայոց ազգային կուսակցութիւնը միացած է ասորական ազդեցութեան ներկայացուցիչների հետ և աշխատում է, Պարսից պետական քաղաքականութեան օժանդակութեամբ, աղատ կացուցանել Հայաստանը հելլենականութեան ազդեցութիւնից, մի անկախ ազգային եկեղեցական կազմակերպութիւն ստեղծել, միանգամայն մերժելով կե-

սարիայի գերիշխանական ձգտումները Հայոց եկեղեցական կեանքի մէջ:

Սակայն ի՞նչն էր իրաւունք տալիս Կեսարիայի աթոռին գերիշխանական ձգտումներ ունենալ Հայոց եկեղեցու նկատմամբ. ձգտումներ, որոնց մասին մենք այնքան քիչ բան գիտենք և որոնց մասին այնքան խօսուել է, առանց որոշ, հաստատուն եզրակացութեան: Վերեն ասացինք արդէն, որ Հայաստանի առաքելութեան Բ. գլխաւոր, հելլենական կենդրոնը Կապադովկիայի մայրաքաղաք Կեսարիան է: Ի՞նչ է արել Կեսարիան Հայոց քրիստոնէութեան համար մինչև Գրիգոր Լուսաւորչի հանդէս գալը, յայտնի չէ մեզ. բայց միայն Գրիգոր Լուսաւորչին էլ բաւական էր, Կեսարիայի հելլենական քրիստոնէութեան ոգու այդ արտադրութիւնը, որ Հայոց եկեղեցին իրեն ընդ միշտ երախտապարտ զգար դէպի Կեսարիայի հայրապետական աթոռը: Բայց նախ քան Գրիգոր Լուսաւորչին անցնելը պէտք է դեռ տեսնել, թէ ի՞նչ դրութեան մէջ էր քրիստոնէութիւնը Հայաստանում, երբ հանդէս եկաւ նա:

Սիմոն Վերբերը<sup>1</sup> այն կարծիքն է յայտնում, թէ Տերտուլիանոսին արդէն յայտնի է, որ Հայաստանում քրիստոնէութիւնը մուտք է գործել<sup>2</sup>, ուրեմն նրա տեղեկութիւնը առաջին հաստատուն ապացոյցը պիտի համարել հայկական քրիստոնէութեան: Սակայն չպէտք է մոռանալ, որ Տերտուլիանոսի յիշեալ կտորը միայն մի հռետորական չափազանցութիւն է, որի մէջ նա միայն թուել է կամենում, թէ ինչքան շատ ազգեր քրիստոնէութիւն են ընդունել արդէն: Այդ պատճա-

1) Katholische Kirche in Armenien, էջ 92.

2) Adversus Jud. 7 (Migne, Patr. Lat. II. 610).

ռով Տերտուլիանոսի տեղեկութեանը մեծ արժէք վերագրել չի կարելի, մանաւանդ որ նոյն տեղում նա յիշում է նաև, որ Բրիտանիայում էլ քրիստոնէութիւնը մուտք է գործել, որ մինչև այժմ չէ ապացուցուած <sup>1</sup>:

Այնպէս որ եթէ մի կողմ թողնենք նաև Խորենացու տեղեկութիւնը Բարդեղանի Հայաստանում քրիստոնէութիւն քարոզելու մասին, որովհետև այդքանից աւելի ուրիշ ոչինչ յայտնի չէ մեզ, առաջին հաստատունն պատմական տեղեկութիւնը կղաղնայ Եւսեբիոս Կեսարացու Եկ. Պատմութեան տուածը, ուր արդէն յիշուած է նաև մի հայ եպիսկոպոսի անուն: Եւսեբիոս Կեսարացին, թուելով Դիոնիսիոս Աղէքսանդրացու (247/8—264) գրուածքները, իմիջի ալոյց, հետեւալն է ասում. „Καὶ τοῖς κατὰ Ἀρμενίαν ὁσαύτως περὶ μετανοίας ἐπιστέλλει, ὧν ἐπεσχόπευε Μερούζανης“. (2. 46, 2) <sup>2</sup>: Ուրեմն Դիոնիսիոս Աղէքսանդրացու ժամանակ ոչ միայն առանձին հայ քրիստոնեայ անհատներ կան, այլ կազմակերպուած քրիստոնէական համայնքներ, որոնց առաջնորդի անունն է Մերուժան: Եւսեբիոսի արտայայտութեան ձևը շատ հաւանական է դարձնում, որ 250-ական թուականներին Մերուժանը միակ հայ եպիսկոպոսը չէր, այլ կային նաև ուրիշները <sup>3</sup>: Այստեղ սակայն շատ կարևոր նշանակութիւն ունեցող և խիստ դժուար լուծելի խնդիրն այն է, թէ յիշեալ Մերուժանը ռոտեղի, Հայաստանի ռո մասի եպիսկոպոս է: Դժբախտաբար

1) Հմմտ. Möller—von Schubert, Lehrbuch der Kirchengeschichte. 2. Aufl. I. էջ 228.

2) Շնոյնպէս և առ Հայս վասն ապաշխարութեան (գրուեաց), որոց եպիսկոպոս էր յայնժամ Մերուժան:

3) Harnack, Mission. 2. Aufl. Բ. հատոր, էջ 166. 1. Aufl. էջ 470—471.



Եւսեբիոսը չէ յիշատակում նրա աթոռանիստը և այդպիսով ազատ ասպարէզ է տալիս ենթադրութիւններին: Le Quien կարծում է, թէ Մերուժանը Սեբաստիայի մետրոպօլիտն է, ուրեմն Դիոնիսիոսը նամակը գրել է Փոքր Հայքի քրիստոնեաներին: Յայտնի է, որ շատ վաղ է մուտ գործել քրիստոնէութիւնը Փոքր Հայաստանի հարաւային մասը՝ Մելիտինէի շուրջը. այստեղ արդէն Մարկոս Աւրելիոս (161—180) կայսեր ժամանակ բազմաթիւ քրիստոնեաներ կային, ինչպէս ապացուցանում է Legio fulminata-ի հետ պատահած անձրևի հրաշքը: Իսկ այդ Լեգիոնի զինուորների մեծ մասը Մելիտինէից ու շրջականերից էր անշուշտ՝: Շուրջ 300-ին արդէն ամբողջ Փոքր Հայքում, Մելիտինէում և Սեբաստիայում, նրանց շրջակայ աւաններում ու գիւղերում մեծ չափով տարա-

1) Եւս կես. Եկ. Պատմ. Ե. 5. «բայց ասի բան, եթէ ... Մարկոս Աւրելիոս կայսրն իբրև մարտ հղեալ պատերազմէր ընդ Դերմանացիս և ընդ Սարմատս, և նեղիցան ի ծարաւոյ զօրքն, չգտանէր և ելի աղագս: Իսկ գունդն Լէգէոն զօրուն, որ կոչէր Մելիտինացւոց, որ ժամանակէ անտի և այսր ի հաւատացելոց է կազմեալ, ի ճակատելն ընդդէմ թշնամեաց, ի ծունր իջեալ խոնարհ յերկիր, որպէս մերս սովորութիւն է, յաղօթս, և պաղատանս առ Աստուած մատուցանէին: Եւ մինչդեռ ապշեալ զարմանային ընդ այն թշնամիքն, ևս սքանչելի մեծ քան զայս հանդիպեալ պատմին, շանթահար հալածական սպառնալուռ սատակել թշնամեաց նոցա և իջանել յորդութիւն անձրևաց ի լիութիւն բաւականի վտանգելոյ և ծարաւելոյ աղերսաւոր զօրուն»: Հմմտ. Նաև Եւս. Ը. 6, որտեղ ասած է, թէ Դիոկղետիանոս կայսրը Մելիտինէում եղած մի ապստամբութեան դէմ դուրս եկաւ նրանով, որ հրամայեց «Զի ամենայն ուրեք զգլխաւորս եկեղեցեաց՝ կապեալս արկցեն ի բանս»: Այդ ցոյց է տալիս, թէ որքան տարածուած էր քրիստոնէութիւնը այնտեղ:

ծուած էր քրիստոնէութիւնը. այնպէս, ինչպէս և  
Կապադովկիայում <sup>1</sup>:

Այս հանգամանքը, որ մենք Փոքր Հայքի քրիս-  
տոնեաների մասին այսքան տեղեկութիւն ունինք,  
առիթ է տալիս Հառնակին էլ աւելի հաւանական հա-  
մարելու, որ Մերովմանը Սերաստիայի մետրոպօլիտն  
էր, մանաւանդ որ նրան անհաւանական է թուում այդ  
ժամանակ Մեծ Հայաստանում քրիստոնէական կազ-  
մակերպուած եկեղեցու գոյութիւնը <sup>2</sup>: Սակայն մի  
կարևոր հանգամանք չպէտք է մոռանալ, որի վրայ  
առաջին անգամ ուշադրութիւն է դարձրել Հայնրիխ  
Գելցերը: Ամբողջ Գ. Դ. և Շ. դարերում, ասում է  
նա, Փոքր Հայքի (Սերաստիա, Սերաստոպօլիս, Նի-  
կոպօլիս, Սատալա, նաև Մելիտինէ) բոլոր եպիսկո-  
պոսները, ինչքան որ նոքա յայտնի են մեզ, յունա-  
կան—հռովմէական կամ բիւրիական անուն են կրում  
(Հառնակն ինքն էլ վկայում է, որ Փոքր Հայքի քրիս-  
տոնէութիւնը հելլենական էր) <sup>3</sup>, այն ինչ Նևեբրիոս  
Կեսարացու յիշած առաջին հայ եպիսկոպոսի անու-  
նը գուտ հայկական ազգային անուն է: Այդ անունն

1) Այդ գիտնէք Սերաստիայի 40 վկաների վկայաբա-  
նութիւնից: Տես ընդհանրապէս Փոքր Հայաստանի քրիստո-  
նէութեան համար Harnack, Mission. էջ 470—471. 2. Aufl. 2.  
Band. էջ 166—167.

2) Harnack, Mission, էջ 471. 2. Aufl. Բ. հատոր էջ 166.  
Իւր գրքի Բ. հրատարակութեան մէջ Հառնակն արդէն ըն-  
դունում է, որ Մեհրովմանը կա ռ ո ղ էր նաև Մեծ Հայքի  
եպիսկոպոս լինել, բայց աւելորդ չի համարում էլի հարցնել,  
«Բայց միթէ այդ ժամանակ այդ երկրում եպիսկոպոս ընդ-  
հանրապէս եղել է». «Aber soll damals in diesem Lande über-  
haupt ein Bischof gewesen sein»? (Anm. 3).

3) Նոյն գիրքը, նոյն էջ. Բ. հրատարակութիւն Բ.  
հատոր, էջ 167 ևս.

է կրում Դ. դարու մի Արծրունի բենեգատ իշխան <sup>1</sup> և այն այլ ևս չի պատահում հնագոյն հայ գրականութեան մէջ <sup>2</sup>. այդ պատճառով Գելցերը շատ աւելի հաւանական է համարում, որ Մենրուժան եպիսկոպոսն էլ նոյն երկրից լինի և ուրեմն Մեծ Հայքի եպիսկոպոս. աւելի որոշ՝ Արծրունեաց տոհմի շառաւիղ և Արծրունեաց եպիսկոպոս <sup>3</sup>:

Պարզ ու ակնյայտնի կերպով Մենրուժանի աթոռանիստը որոշել չենք կարող ուրեմն, բայց երկու հաւանականութիւններից մեզ էլ ճշմարտութեան աւելի մօտ է թւում վերջինը, մանաւանդ որ մեր կարծիքով Գրիգոր Լուսաւորչից դեռ շատ առաջ, ինչպէս վերեն ասացինք, ասորի քարոզիչները սկսել են մասնաւորապէս հարաւային Հայաստանում քրիստոնէութիւն տարածելու գործը <sup>4</sup>. այնպէս որ Գելցերի հետ միասին մենք էլ կարծում ենք, որ Մենրուժանը Մեծ Հայաստանի եպիսկոպոս է. և յատկապէս Հայաստանի այն մասի, ուր ասորական ազդեցութիւնը միշտ գերակշռող է եղել թէ՛ Գրիգոր Լուսաւորչից առաջ և թէ՛ յետոյ, ինչպէս կտեսնենք:

---

1) Փաւստոս Բիւզանդ. Դպրութիւն Դ. պլ. 23. էջ 118. Պետերբուրգ 1883. և շարունակութեան մէջ:

2) Նոյն անունը մէկ էլ պատահում է Ը. դարու վերջերին Սիոմէ կաթողիկոսի Պարտաւի ժողովին մասնակցող իշխանների ցանկում. տե՛ս Կանոնք Պարտաւի ազգային ժողովի, Արարատ 1905, Նոյեմբերի յաւելում, էջ 10.

3) H. Gelzer, «Die Anfänge der armenischen Kirche» in «Sitzungsberichte der kgl. sächs. Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig, philolog.—hist. klasse. 4. Mai 1895», էջ 171—172.

4) Տե՛ս նաև H. Gelzer, յօդուած „Armenien“—in PRE<sup>3</sup> հատոր Բ. էջ 75. Գրիգոր Լուսաւորչից առաջ Ասորիները քրիստոնէութիւնը տարածել են սահմանակից Մովսէս-Վասպուրական նահանգներում:

Մեր մինչև այժմ ասածներից երևում է, որ շուրջ 250-ին քրիստոնէութիւնն այսպէս թէ այնպէս մուտք էր գործել Հայաստան, մասնաւորապէս երկրի հարաւային մասերը, Ասորի քարոզիչների շնորհիւ և արդէն հաստատուն արմատ բռնել։ այդ է ապացուցանում անհերքելի կերպով Մերուժանի եպիսկոպոսութիւնը։ Սխալ կլինի ուրեմն Գրիգոր Լուսաւորչին համարել Հայաստանի քրիստոնէութեան պատճառը. այստեղ էլ կրկնուել է այն, ինչ որ ամեն տեղ. տասնեակ տարիների ընթացքում ուրիշները կատարել են մանր աշխատանքը, կռիւ են մղել հեթանոսութեան դէմ, պատրաստել են քրիստոնէութեան յաղթանակը, երկրի որոշ մասերում արդէն հաստատ հող են ձեռք բերել ոտքերի տակին, մինչև որ եկել է մի աւելի նշանաւոր զլուխ, մի աւելի եռանդուն մեծ գործիչ ու հանել է այդ բոլոր աշխատանքի եզրակացութիւնը։ Այս դէպքում Գրիգոր Լուսաւորչին էր այն եռանդուն և իսկապէս մեծ գործիչը, որի շնորհիւ քրիստոնէութիւնը Հայոց աշխարհում ազգային (պետական) կրօն դարձաւ, մի քանի տասնեակ տարի ընդհանուր քրիստոնէութեան յաղթութիւնից առաջ՝ Հոռովմէական պետութեան մէջ։ Պատմութիւնը Գրիգորին վարձատրեց նրանով, որ իւր սովորութեան համաձայն նրան վերագրեց նաև ուրիշների վաստակը, անմոռանալի դարձրեց նրա անունը իւր մեծ գործի համար, իսկ մանր աշխատաւորներին, առանց որոնց հաւատարիմ գործունէութեան յաջողութիւնն անկարելի կլինէր, մոռացաւ։

Ինչը ստիպեց Տրդատին համաձայնել Գրիգորի հետ և քրիստոնէութիւն ընդունել, հռչակելով այն պետական կրօն։ Ինչո՞ւ Կոստանդինը քրիստոնէութիւնը դարձրեց պետական կրօն։ Երկու հարցերի

պատասխանն էլ մեր կարծիքով մէկ կարող է լինել: Կոստանդինը շրջահայեաց, խելօք և քաղաքագէտ մարդ էր, կրօնական հետաքրքրութիւնն էլ բոլորովին կորցրած չէր. նա եղել էր Փոքր Ասիայում, քրիստոնէութեան այդ կենդրոնավայրում, և այնտեղից անցել էր Գալլիա. իբրև հեռատես քաղաքագէտ նա հասկացել էր թէ դէպի ո՞ւր է գնում մարդկութիւնը: Ըմբռնել՝ թէ ի՞նչ են ուզում իւր հպատակները: Մեծ հրաշքներ պէտք չէին այդ բաները հասկանալու համար. և Կոստանդինը տուեց իւր հպատակներին ազատ իրաւունք պաշտելու իրենց ուզած Աստծուն, որովհետև այդ էին պահանջում նաև իւր անձնական շահերը: Քրիստոնէութիւնը ոչնչացնել նա չէր կարող, ամենաշատը մի քանի տասնեակ տարի պիտի ուշացնէր նրա յաղթանակը. բայց քրիստոնէութեան հետ միանալով նա ձեռք պիտի բերէր մի շատ զօրեղ դաշնակից, յանձին քրիստոնեայ ամուր կազմակերպուած հոգևորականութեան: Այսպէս է ըմբռնում Հառնակը և նրա հետ միասին ներկայ պատմական գիտութիւնը Կոստանդինի քայլը: Նոյն մտորումները չէ՞ն եղել արդեօք Հայոց Կոստանդին՝ Տրդատի քայլի շարժառիթները: Սովորական աւանդութիւնը, այդ պարզ պիտի լինի պատմութիւնն ըմբռնող իւրաքանչիւր անհատի համար, ոչինչ չի բացատրում. մենք պիտի փորձենք, կատարուած իրողութիւնն ի նկատի ունենալով, ինքներս նրա բացատրութիւնը տալ: Տրդատը Մասանեանների երեսից ապաստանել էր Հռովմէական պետութեանը, երկար ժամանակ տարագիր էր իւր հայրենիքից: Հռովմայեցիների օգնութեամբ նա իւր հայրենի գահը ժառանգում է. բայց նրա աչքերը երկար ճանապարհներին անշուշտ բաց էին և նա տեսնում էր ու ըմբռնում, թէ ի՞նչ է կատար-

ւում Հռովմէական պետութեան մէջ, իւր երկրին հարեան նահանգներում և իւր իսկ թագաւորութեան սահմանում: Շատ տեղին և իրաւացի հարց է տալիս Հառնակը. «Որքան տարածուած ու զօրեղ էր քրիստոնէութիւնը Գ. դարու վերջին հարեան նահանգներում՝ Կապադովկիայում և Փոքր Հայքում, որ Մեծ Հայաստանի թագաւորը վճռեց այն իւր երկրում պետական կրօն դարձնել»<sup>1</sup>: Բայց այդ խնդրի միայն մի կողմն է շօշափում. Հռովմ դնալիս ու վերադարձին նա անշուշտ տեսել էր, թէ որքան բազմաթիւ են քրիստոնեաները իւր սահմանի վրայ. բայց այդքանը նրան չէր կարող ստիպել և նա չէր վստահանայ քրիստոնէութիւնը իւր երկրում պետական կրօն հռչակելու, եթէ իւր թագաւորութեան մէջ բաւական յոյս չունենար յաջողութեան և չտեսնէր, որ փոքրիկ զանգուածը շատ բան է խմորել արդէն, եթէ քրիստոնէութիւնը նրա վրայ աղդեցութիւն գործած չլինէր. այնպէս որ Հառնակի հարցը պէտք է շարունակել. «Որքան տարածուած ու զօրեղ էր քրիստոնէութիւնը իւր իսկ երկրի մէջ, որ նա չվարանեցաւ այն պետական կրօն դարձնելու»: Քաղաքական դիտումներն էլ ի հարկէ դեր են խաղացել. նրանք ոչ թէ արգելք կարող էին լինել, այլ ընդհակառակը միայն նպաստել կարող էին գործին. և անշուշտ Տրդատը մտածել է իւր ժողովուրդը բոլորովին առանձնացնել պարսիկներից, մի անհաշտ թշնամութեան առիթ դնել երկու ազգերի մէջ,

1) Harnack, Mission und Ausbreitung des Christentums. էջ 472 ծանօթ. 2., հմմտ. նոյն 2. Auflage, Բ. հատոր. էջ 169, ծանօթ. 4. „Wie verbreitet und stark muss das Christentum am Ende des 3. Jahrhunderts in Klein-Arménien und Capadocien, den Nachbarprovinzen, gewesen sein, wenn sich der gross-armenische König entschloss, es in seinem Lande zur Staatsreligion zu erheben“!

որպէս զի իւր զահր ապահովապէս ազատել կարողա-  
նայ Սասանեաններէ ձեռքից. և ինչը աւելի յարմար  
կարող էր լինել այդ նպատակի համար: Դուրսը տե-  
սել էր նա քրիստոնեաների զօրութիւնը, ներսն էլ  
անշուշտ նրանք արդէն այնքան բազմաթիւ էին, որ  
անպատուաբեր չէր լինի թագաւորի համար նրանց  
հետ միանալ. թշնամու դէմ էլ մի զօրեղ պատնէշ  
էր հարկաւոր: Մեծ հանճար պէտք չէր. փոքր ի շատէ  
ընդունակ ու խելօք քաղաքագէտ լինելն էլ բաւական  
էր պատշաճ եզրակացութիւն անելու և Կեսարիայից  
եկած նոր կրօնի աւետարանիչ Գրիգորին միութեան  
ձեռք մեկնելու համար: Եւ Տրդատը արեց այդ քայլը <sup>1</sup>:

1) Տրդատի քրիստոնէութիւն ընդունելու թուականը  
շատ անորոշ է. գիտնականները փնտրում են այն 270-ի և  
300-ի մէջ: Հաստատուն թուականը որոշելն անհնարին է  
հաւաստի տեղեկութիւնների պակասութեան պատճառով:  
Յամենայն դէպս 300 թուականից այս կողմ անցնել անհնա-  
րին է: Ամենայն հաւանականութեամբ Հայոց դարձը 280-ա-  
կան թուականներին պիտի եղած լինի: Քառորդ դարու ըն-  
թացքում նոր կրօնն արդէն այնպէս արմատ էր բռնել, որ  
Հայերն իրենց հաւատի համար կրօնական պատերազմի են  
դուրս գալիս Մաքսիմիոս Դադա կայսեր դէմ. Հմմտ. Եւս.  
Եկ. Պատմ. Թ. 8. „τούτοις προσεπανάσταται τῷτ υράννω ὁ πρὸς Ἀρ-  
μενίους πόλεμος, ἄνδρας ἐξ ἀρχαίου φίλους τε καὶ συμμάχους Ἰω-  
μαίων, οὓς καὶ αὐτοὺς Χριστιανούς ὄντας καὶ τὴν εἰς τὸ θεῖον εὐσε-  
βειαν διὰ σπουδῆς ποιουμένους ὁ ἡεομιστὴς εἰδῶλοις ἰβῶειν καὶ ὁμί-  
μοισιν ἐπαναγχαῖσαι πεπειραμένος ἐγὼ τοὺς ἀντὶ φίλων καὶ πολεμίους  
ἀντὶ συμμάχων κατεστῆσατο“. «Հանդերձ սոքիմք յարեալ և պա-  
տերազմ ի բռնաւորէն ընդդէմ Հայոց, որք ի սկզբանէ անտի  
բարեկամք և մարտակիցք էին Հռոմոց. զորս քրիստոնեայս  
և յերկրպագութիւն ճշմարտին Աստուծոյ փոյթս, նեղելով  
բռնաւորին ատելոյն Աստուծոյ՝ զի կոոց և դիւաց զոհե-  
ցին, փոխանակ բարեկամաց թշնամիս, և փոխանակ նիզու-  
կակցաց պատերազմոցս ընդդէմ իւր յարոյց գնոսա»:

Վերևն ասացինք, որ ասորական և յունական ազդեցութիւնները որոշ կուսակցութիւններ են ստեղծում Հայաստանում, որոնց պայքարը միմեանց հետ կազմում է իսկապէս Հայոց եկեղեցու Դ. և Ե. դարերի պատմութեան էական նիւթը: Այդ հոր, առաջին հայեացքից գուցէ շատերի համար տարօրինակ, ըմբռնումը Հայոց եկեղեցու հնագոյն պատմութեան մասին յոյս ունենք շատ հաւանական կացուցանել:

Այստեղ պէտք է ամենից առաջ յիշել Գրիգոր Լուսաւորչի գործակիցներին: Ազաթանգեղոսը<sup>1</sup> տեղեկութիւն է աալիս, թէ Գրիգոր Լուսաւորիչը Սեբաստէում եղած ժամանակ շատ « եղբայրների » համոզում է իրեն հետ միասին Հայաստան գնալ, այնտեղ աւետարանի քարոզութեամբ զբաղուելու համար: Այդ տեղեկութիւնը անշուշտ համապատասխան է պատմական իրողութեանը<sup>2</sup>. դժբախտաբար սակայն որոշ կերպով չի յիշում, թէ ինչ ազգից էին այդ « եղբայրներ »-ը. բայց յայտնի է, որ Սեբաստէի քրիստոնէութիւնը զուտ հելլենական էր<sup>3</sup>. ուրեմն մենք լիակատար իրաւունք ունինք ընդունելու, որ Ազաթանգեղոսի յիշած Գրիգոր Լուսաւորչի Սեբաստացի գործակիցները հելլենական քրիստոնէութեան ներկայացուցիչներ էին: Եւ այդ միանգամայն բնական էր, որովհետեւ Գրիգոր Լուսաւորիչն ինքն էլ հելլենական քրիստոնէութեան ներկայացուցիչ էր: Դժբախտաբար, դարմանալի կերպով, չի յիշում նրա այդ գործակիցներից ո՛չ մէկի անունը:

1) Վենետիկ, 1835, Գլ. 113, էջ 604 շար.

2) S. Weber, Անդ՝ էջ 166 շար.

3) Harnack, Mission, Ա. հրատ. էջ 471., Բ. հրատ. Բ. հատոր, էջ 167.



Բայց Գրիգոր Լուսաւորիչը ունեցել է նաեւ ասորի գործակիցներ, և այստեղ խնդիրն արդէն փոխւում է բոլորովին: Նոցա մասին մեզ տեղեկութիւն է տալիս Փաւստոս Բիւզանդը, չնայելով իւր բոլոր չափազանցութիւններին ու անորոշութիւններին ամենից աւելի ուշադրութեան արժանի պատմադիրը: Նա որոշ կերպով յիշում է ծագումն ու անունները<sup>1</sup>: Ծերունի Դանիէլ Ասորին, որ յետոյ մինչև անգամ արժանի է համարւում հայրապետական գահի վերայ բազմելու, ամենայն հաւանականութեամբ ամենանշանաւոր անձնաւորութիւնն է Գրիգոր Լուսաւորչի ժամանակ: Գոնէ աւելի նշանաւորը յայտնի չէ մեզ ամենեւին: Փաւստոս Բիւզանդը անուանում է նրան «Ծերունի սուրբն մեծն քորեպիսկոպոսն Դանիէլ, այլ սքանչելի»<sup>2</sup>: Միւսնոյն Փաւստոսը տեղեկութիւն է տալիս մեզ, որ նա եղել է Գրիգոր Լուսաւորչի աշակերտը<sup>3</sup>: Մեր կարծիքով վերջին տեղեկութիւնը չպէտք է բառացի հասկանալ: Որոշ հանգամանքներ կան, որոնք ստիպում են մեզ այն եզրակացութեան գալ, որ Դանիէլ Ասորին ամենայն հաւանականութեամբ իբրեւ քարոզիչ դործել է Հայաստանում Գրիգոր Լուսաւորչից առաջ: Այդպէս՝ նոքա համարեա թէ ժամանակակիցներ են, Դանիէլը գուցէ միայն մի քիչ աւելի կրտսեր. ուրեմն Դանիէլը չէր կարող ընդունուած և սովորական մտքով Գրիգորին աշակերտած լինել:

Բայց շատ աւելի կարեւոր նշանակութիւն ունի այն հանգամանքը, որ Դանիէլ Ասորին Տարօնի և Աշտիշատի, ուրեմն Հայաստանի յատկապէս այն մասի

1) Փաւստոս Բիւզանդ, Պետերբուրգ 1883, III 14, V 25, VI 16.

2) Փաւստոս Բիւզանդ, III 14. էջ 31.

3) Նոյն տեղում.

քորեպիսկոպոս է ձեռնադրուում Գրիգորից, որին այն-  
քան մեծ նշանակութիւն է վերագրում Փաւստոս. «Եւ  
էր սա ազգաւ ասորի. և ունէր սա դաստիճան աթոռոյն  
գլխաւորութեան Տարօնոյ, ի մեծն և նախ զառաջին  
եկեղեցին ի մայր եկեղեցեացն ամենայն Հայաստան-  
եայց: Այսինքն նախ և զառաջին և գլխաւոր տեղին պա-  
տուական. զի յառաջ նախ անդ շինեալ էր զսուրբ եկե-  
ղեցին, և ուղղեալ սեղան յանուն Տեառն ... որում տե-  
ղոյ Աշտիշատն կարգացեալ. որ նախ եղ զՏիմոնս եկե-  
ղեցւոյ սրբոյ »<sup>1</sup>: Փաւստոսի տուած տեղեկութեան  
համաձայն այդ նոյն տեղում են եղել նաև հին եկեղե-  
ցական ժողովները մինչև Ներսէս Մեծ<sup>2</sup>: Գեղցերի կար-  
ծիքով այդ սրբավայրը պիտի լինի Հայաստանի հողերը  
կեանքի կենդրոնը. և այդ այնպէս բացարձակ կերպով,  
որ այն ժամանակ դեռ ևս աշխարհիկ Վաղարշապատի  
համար այդ տեսակէտից տեղ չէ մնում<sup>3</sup>: Բայց շատ  
ուշագրաւ է, որ այդ եկեղեցու և Տարօն գաւառի  
առաջնորդը ոչ թէ կաթողիկոսն ինքն է, ուրեմն  
Գրիգոր Լուսաւորիչը, ինչպէս պէտք էր սպասել, եթէ  
բոլորովին ճիշտ լինէր Գեղցերի կարծիքը, այլ ասորի  
Դանիէլը: Սակայն որչափ էլ Գեղցերը վճռական ու

1) III 14, էջ 32.

2) IV 4, էջ 63. «Ժողովեցան ի գեւղն Աշտիշատ, ուր  
զառաջինն զեկեղեցին էր շինեալ, զի նա էր մայր եկեղեցեացն  
և ի տեղի լեալ նախնեացն ժողովոց սրենհողոսին»:

3) Gelzer, Anfänge der armenischen Kirche. Sitzungsbe-  
richte der kgl. Sächs. Ges. d. Wiss. zu Leipzig. 1895, S. 128 ff.  
«Und zwar ist das Heiligtum dieser Stadt (d. h. Aschtischat)  
die Mutterkirche und geistliche Metropolis Armeniens ganz aus-  
schliesslich, sodass für eine irgend ähnliche Bedeutung des  
damals noch durchaus profanen Valarschapat kein Platz bleibt».  
Գեղցերին են հետևում բոլոր նորերը, ինչպէս Սիմոն Վեբեր,  
Լօօֆս և այլն:

հաստատուն լեզուով է խօսում, այնուամենայնիւ նրա բերած ապացոյցները թոյլ են և շատ առարկութիւն են վերցնում: Շատ բան նա չէ նկատել և չափազանցութիւնների մէջ է ընկել այդ պատճառով<sup>1</sup>: Հաստատուն պատմական իրողութիւն կարելի է համարել միայն այն, որ Աշտիշատում է շինուած առաջին հայկական եկեղեցին, քրիստոնէութիւնը պետական կրօն հռչակելուց յետոյ, Գրիգորի և Տրդատի միջոցով. ապա՝ անշուշտ Աշտիշատը եղել է հայոց մտաւոր կենդրոններից մէկը, մանաւանդ հեթանոսութեան ժամանակ, բայց ոչ երբէք միակը կամ բացառիկը:

1) Յիբաւի զարմանալի է, որ Գեղեցրի նման սրամիտ քննադատը ամենևին չի նկատել Փաւստոսի միտումաւոր նկարագրութիւնները: Բաւական է կարդալ միայն III 14, համոզուելու համար, որ Փաւստոսը կարծես յատկապէս նպատակ է դրել Աշտիշատի նշանակութիւնը որքան հնար է բարձրացնել, և երբէք չի յոգնում միևնոյն բանը բազմաթիւ անգամներ համարեա միևնոյն խօսքերով կրկնելուց (հմտ. օրինակ բացի III 14, նաև III 3, 19, IV 4 և այլն), այն ինչ ամեն կերպ աշխատում է խուսափել Վաղարշապատ անունը տալուց: Թէև օրինակ կասկածելի է, թէ III 14 «սոյնպէս առաւել և զնախեկեղեցին» խօսքերը արդեօք Վաղարշապատին չէ՞ն վերաբերում, քանի որ անմիջապէս առաջ յիշուած են Դայիանէի և Հոիփսիմէի վկայարանները: Այն հանգամանքը, որ Փաւստոսն այնպէս աշխատում է բարձրացնել Աշտիշատի հեղինակութիւնը, ապացոյց է, որ այդ հեղինակութիւնը ոչ թէ հաստատուն, այլ կասկածելի էր Փաւստոսի գրութեան ժամանակ: Ամբողջը ուրեմն Փաւստոսի տեղական հայրենասիրութեան (եթէ նա Տարօնից էր) և նրա կուսակցական հասկացողութեան արդիւնքն է: Անշուշտ այդ ժամանակներն սկսել էր Վաղարշապատը բարձրանալ իբրև հայոց հոգևոր կեանքի միակ բարձրագոյն կենդրոնը, յետ մղելով բոլոր միւսներին և այդ պատճառով էլ Փաւստոսը ճիշդ ու ջանք է գործ դնում, մոռացութեան տալով նաև Վաղարշա-

Արդ՝ Դանիէլը դառնում է միանդամից այս առաջին եկեղեցու և առաջնակարգ նահանգի եպիսկոպոսը: Ո՛չ մի տեղեկութիւն չունինք այն մասին, թէ

պատը, հոգեւոր կեանքի նախկին կենդրոններից մէկի վարկը ազատել կորստից: Բայց Փաւստոսի փորձը անյաջող է անցել. եթէ Աշտիշատը յիշաւի այն նշանակութիւնն ունենար, ինչ որ նրան վերագրել է կամենում Փաւստոսը, կաթողիկոսը անխուսափելի կերպով այնտեղ պիտի ունենար իւր աթոռանիստը. այն ինչ նոյն Փաւստոսի վկայութեան համաձայն անկարելի է այդպիսի բան ընդունել, քանի որ նա ասում է, թէ Տարօն նահանգի և Աշտիշատի եկեղեցու առաջնորդը եղել է Դանիէլ Ասորին: Ճշմարիտ է, կաթողիկոսները յաճախ եղել են Տարօնում, բայց այդ բացատրում է նրանով, որ նրանց կալուածքն էր այն և իբրև ուխտատեղի մի քանի սրբավայրերով յայտնի, դէպի ինքն էր ձգում ուխտաւորների մեծ թագմութիւն՝ անշուշտ պահելով մասամբ հեթանոսական ժամանակի ոյժն ու գրաւչութիւնը: Պէտք է ասել, որ Գելցերն ինքն էլ ընդունում է, որ կաթողիկոսները Այրարատ նահանգում էին լինում. բայց նրա կարծիքով նրանց աթոռանիստը ո՛չ թէ Վաղարշապատն է եղել, այլ Արտաշատը: Իբրև ապացոյց բերում է նա հետեւալը. երբ որ Յուսիկ կաթողիկոսը Կոստանիայից վերադարձաւ, թապաւորը (Տիրան) մեծ բազմութեամբ ընդ առաջ գնաց նրան ողջունելու (Փաւստոս III 12, էջ 26). «Ապա ողջոյն տուեալք, զգանկալի ողջոյնն միմեանց, անցեալ ընդ կամուրջն Տափերայ, մտեալ ի քաղաքն մեծ յԱրտաշատ, յ ե կ ե դ ե ց ի ն դ ա ռ ն ա յ ի ն և նստուցանէին զգանկալի մանուկն Յուսիկ յաթոռ հայրապետական »: Ամբողջ սխալը առաջ է գալիս նրանից, որ Գելցերը առանց այլ և այլութեան « յեկեղեցին դառնային » խօսքերը « եկեղեցին մտան » է թարգմանում, այն ինչ աւելի ուղիղ կլինի « եկեղեցին վ ե ռ ա դ ա ռ ն ա լ » հասկանալ: Եւ այս ըմբռնումը աւելի յարմար է այն պատճառով, որ թագաւորը իւր մայրաքաղաք՝ Վաղարշապատից է ընդառաջ գնացել Յուսիկին մինչև Երասխ. ապա մտել են Արտաշատ հանգստանալու և այնտեղից վերադարձել Վաղարշապատի կաթողիկէն: Բայց եթէ մինչև անգամ ընդունենք, որ յիշուած եկեղեցին Ար-

Գրիգոր Միջագետքից կանչում է Դանիէլին, քրիստոնէ-  
ութիւն է ուսուցանում նրան և եպիսկոպոս ձեռնա-  
դրում: Հազիւ յաջողւում է Գրիգորին քրիստոնէու-

տաշատում էր, այնուամենայնիւ « Նստուցանէին զցանկալի  
մանուկն Յուսիկ յաթոռ հայրապետական » խօսքերը ապա-  
ցուցանել չեն կարող թէ Արտաշատն է հղել հայրապետական  
աթոռանիստը, որովհետեւ նոյն գլխի մէջ նոյն խօսքերն  
ասուած է նաեւ Կեսարիայի համար. « Եւ նստուցին զնա  
յաթոռն առաքելոյն Թաթէոսի և յաթոռ իւրոյ հաւուռն մեծին  
Գրիգորի »: Իսկ Կեսարիան անկասկած Հայոց հայրապետների  
աթոռանիստ չէ հղել հրէքս:

Այս բոլորից հրեւում է, որ անշուշտ սխալ է Հայոց  
եկեղեցու ունեցած կախումը Կեսարիայից այնպէս հաստա-  
տուն համարել, ինչպէս մինչև այժմ ընդունուած է: Այդ  
առթիւ շարունակ մոռացում է, որ Հայաստանը Դ. դարում  
ազատ հրկիր էր և քաղաքականապէս ոչ մի կապ չուներ  
Կեսարիայի հետ. ուրեմն չէր կարող նաև եկեղեցականապէս  
Կեսարիայի մետրոպոլիտութեան պատկանել: Ամենից առաջ  
Հայոց թագաւորները արգելք կհանդիսանային այդպիսի  
դրութեան. բայց միևնոյն ժամանակ ի նկատի պիտի ունե-  
նալ նաև այն, որ Դ. դարի վերջին ու Դ.-ի սկզբին ձեռնա-  
դրեալը անպատճառ չէր ստորագրուում ձեռնադրողին, ինչպէս  
գրում է ինձ անուանի ուսուցչապետ Ադուֆ Հառնակը:  
Միայն այն ժամանակ ձեռնագրեալը հնթարկւում էր ձեռ-  
նադրողի իրաւասութեանը, երբ վերջինս լինում էր առաջինի  
մետրոպոլիտը: Գեղեցիկը և նրան առանց այլ և այլութեան  
հետևողները պէտք է ուրեմն դնւ ապացուցանեն, որ Մեծ  
Հայքը մտնում էր Կապադովկիայի Կեսարիայի մետրոպոլի-  
տութեան մէջ, իսկ այդ բոլորովին անհնարին է: Էլ չհնք  
ասում, որ մինչև անպամ Գրիգոր Լուսաւորչի ձեռնադրու-  
թիւնը Ղեռնդիոս մետրոպոլիտից կասկածեւի է, որովհետև  
ժամանակագրութիւնը չի բռնում. Ղեռնդիոսը հանդէս է  
գալիս պատմութեան մէջ 316 թուից սկսած և Նիկիոյ ժո-  
ղով անդամներից մէկն է, իսկ Հայաստանի Լուսաւորիչը  
ձեռնադրութիւն ստացած պիտի լինի Դ. դարու վերջին կամ  
շատ շատ Դ. դարու առաջին տարիները: Չպէտք է մոռանալ

թիւնը յազմող դարձնել Հայաստանում, ասորի Դանիէն արդէն այնտեղ է և ստանում է առաջին տեղը կաթողիկոսից յետոյ (մենք յետոյ ևս կտեսնենք, որ դեռ Զ. և է. դարերում էլ Տարօնի եպիսկոպոսը

նաև այն հանգամանքը, որ Լուսաւորչի յաջորդը Կեսարիա չէ գնում ձեռնադրութեան համար, այլ իւր հօրից է ընդունում առաքելական յաջորդութեան շնորհը: Շատ կասկածելի է նաև առհասարակ, թէ արդեօք երբ և իցէ Կեսարիայի մետրոպօլիտները ձգտումն ունեցել են Մեծ Հայքն էլ իրենց իրաւասութեանն ենթարկելու: Այդպիսի կարծիքի օգտին չի խօսում յամենայն դէպս այն փաստը, որ Բարսեղ Կեսարացին բաւական գրապրութիւն է ունենում ինչ որ Փաւստոս հայ եպիսկոպոսի ձեռնադրութեան համար, որ անշուշտ իւր մետրոպօլիտութեան մէջ գտնուած մի եպիսկոպոսանիստ աթոռի համար էլ ձեռնադրուած Տիւյանայի եպիսկոպոսից, այն ինչ ոչ մի խօսք չենք գտնում նրա նամակների ու գրուածքների մէջ, իբր թէ նրա ժամանակ կատարուած, Հայոց եկեղեցու վերջնական բաժանման մասին Կեսարիայի աթոռից:

Առանձին ուրախութեամբ արձանագրում ենք այստեղ, որ մեր սոյն գրքի գերմաներէն հրատարակութիւնը լոյս տեսնելուց յետոյ, ուսուցչապետ Հառնակը, որ առաջ նոյնպէս բոլորովին համաձայն էր Գեղցերի կարծիքին, հետեւալ տողերն աւելացրեց իւր *die Missiou und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* ամեն գովասանքից բարձր աշխատութեան Բ. հրատարակութեան մէջ (Բ. հատոր, էջ 171, ծանօթ. 1). « Die Kompetenzen Cäsareas in Bezug auf Armenien sind übrigens dunkel und müssen nicht fest stipulierte gewesen sein. . . . Metropole im strengen Sinn für Armenien kann Cäsarea um der politischen Unabhängigkeit des Landes willen nicht gewesen sein ». *Տես այս բոլորի մասին Կարսպիտ վարդապետ, թիւրիմացութիւններ Հայոց եկեղեցւոյ պատմական անցեալի նկատմամբ, «Արարատ» 1902, էջ 809—830, Նոյն՝ Հայոց եկեղեցական պատմութիւն. մասն Ա. էջմիածին 1908, էջ 73—75, 101—102., Երուանդ վարդապետ՝ ընդհանուր եկեղեցական պատմութիւն, հատոր Ա. հին եկեղեցին, էջմիածին 1908, էջ 224—225.*

յիշուում է Հայոց կաթողիկոսից անմիջապէս յետոյ)։ Ինչից է այդ. ինչպէս է, որ հեղինական միասիննար Գրիգոր Լուսաւորիչը այս ասորուն առաջին տեղն է տալիս։ Ինչպէս վերնն ասացինք, ուսուցչի և աշակերտի յարաբերութեամբ բացատրել այդ դժուար է, որովհետեւ հէնց այդ յարաբերութիւնն անորոշ է։ Ամենայն հաւանականութեամբ այդ յարաբերութիւնը յետոյ է հնարուած Գրիգորին աւելի ևս փառաբանելու կամ երկու սրբերին—Դանիէլն էլ սուրբ է Փաւստոսի մօտ—ամենասերտ հաղորդակցութեան մէջ դնելու համար։ Իրականութիւնը պէտք է անշուշտ այլ կերպ եղած լինի. այդ պատճառով էլ շատ տեղին է մեր այն ենթադրութիւնը, թէ Դանիէլը մի ազդեցիկ Ասորի միսիննար է եղել Հայաստանում Գրիգորից առաջ, գործել է քրիստոնէութեան տարածման համար յատկապէս Տարօնում, այդ պատճառով էլ Գրիգորը ստիպուած է եղել ճանաչել նրան և նոյն նահանգի եպիսկոպոս ձեռնադրել։ Նրա քարոզչական գործունէութիւնը ծանօթ է Փաւստոսին, որ մեզ տեղեկացնում է, թէ նա քարոզել է մինչև անգամ Պարսկաստանում<sup>1</sup>։ Այդ գործունէութիւնը պէտք է անշուշտ Գրիգորի հանդէս գալուց սուսջ դնել, որովհետեւ Տարօնի եպիսկոպոս դառնալուց յետոյ դժուար թէ նա կարողանար Պարսկաստանում քարոզչութեամբ զբաղուել։ Որ Դանիէլը միակ ասորի միսիննարը չէ եղել Տարօնում, հասկանալի է ինքն ըստ ինքեան. ես ենթադրում եմ, որ առհասարակ Հայոց երկրի հարուսային և հարաւարեւմտեան մասում ասորական քարոզչու-

1) Փաւստոս Բիւզանդ III 14. էջ 31. «Այլ և ի կողմանս Պարսից յօտար տեղիս քարոզեաց սա, և անթիւս ի մոլորութենէ դարձոյց»։

թիւնը այնքան հաստատուն արմատներ էր բռնել Գրիգորի ժամանակ, որ վերջինս կարիք էլ չդատւայդ կողմերը նորից քարոզիչներ ուղարկելու:

Ուրիշ Ասորիներ այնպէս հաստատուն կերպով չեն յիշուում, ինչպէս Դանիէլը: Աւելորդ չենք համարում մի նկատողութիւն անել Զենոբ Գլակի մասին: Կասկած չկայ, որ նրա անուամբ մնացած գրուածքը կեղծիք է և գիտական աշխատանքի համար միանգամայն անգործադրելի. բայց դրանից դեռ չի հետևում, որ Զենոբ Գլակի անձնաւորութիւնն էլ պէտք է պատմական չհամարել: Ընդհակառակն՝ հէնց այն հանգամանքը, որ յետագայում նրա անուամբ գրուածքներ են կեղծել, ապացուցանում է, որ անձնաւորութիւնը ոչ միայն պատմական է, այլ նաև նշանաւոր. թէև ի հարկէ ոչ այնչափ նշանաւոր, որ պատմութեան մէջ պարզ հետքեր թողած լինէր: Այդպիսով նա կլինէր երկրորդ ասորին: Բացի այդ. ինչքան էլ որ կեղծ համարենք և ոչ մի նշանակութիւն չտանք «Յովհան Մամիկոնեանի» գրուածքին, պէտք է այնուամենայնիւ սասենք, որ նկարագրած հանգամանքներում շատ հաւանական է, որ Տարօնում և առհասարակ երկրի հարսւային բաժնում Ասորի մարդիկ Հայոց վանքերում վանահօր պաշտօն ունեցած լինին:

Այստեղ պէտք է յիշատակել նաև այս միջոցին Յակովբ Մծբնայ հայրապետի կատարած, Հայաստանում քրիստոնէութիւն տարածելու, փորձը, որի մասին տեղեկացնում է մեզ դարձեալ Փաւստոսը<sup>1</sup>: Որ Յակովբը Կորդուաց երկիրն է գնում և այնտեղից Նոյի տապանից մի կտոր փայտ է բերում հրաշքով, անշուշտ մի զրոյց է. բայց այդ զրոյցը ցոյց է տա-

---

1) Անդ՝ III 10, էջ 19--23.



լիս, որ Յակովբ Մծբնացին զբաղուել է Կորդուաց երկրում քրիստոնէութեան քարոզութեամբ. ուրեմն զարձեալ մի Ասորի Հայաստանի հարաւում: Յակովբը փորձում է նաև Ռշտունեաց իշխանի մօտ գնալ, «Վասն զի լուեալ էր զնմանէ՝ թէ այդ Հար և անգգամ է, և զուր տարապարտ ի ցասմանէ դառնութեան իւրոյ կոտորէ անթիւ մարդիկ: Եկն ուսուցանել և խրատել զնա. զի յահէ Տեառն երկուցեալ դարձցի յընդանութեան բարս, և մեկուսի ի վայր դիցէ զանասնաբար զազանամտութիւն մոլեգնութեանն իւրոյ»: Այդ խօսքերից արդէն պարզ երևում է Յակովբ Մծբնացու նպատակը, որ Փաւստոսի պատմելով բոլորովին անյաջող է անցել: Մովսէս Խորենացին՝ պատմում է մինչև անգամ, որ գերեալների մէջ եղել են Յակովբի ութ սարկաւազները, որոնց Ռշտունեաց իշխանը հրամայել է ծովը նետել (ըստ Փաւստոսի 800 մարդ են նետել ծովը): Մովսէսին յայտնի են Յակովբի այդ քայլի նաև ուրիշ շարժառիթներ. նա գալիս է իշխանին խնդրելու, որ Բակուր Բդեշխի հետ ունեցած պատերազմի ժամանակ գերի բռնած անմեղ գիւղացիներին ազատ արձակէ: Անշուշտ աւելի հաւատ պէտք է ընծայել Փաւստոսին. նա Յակովբին անուանում է պարզ կերպով «Ս ու Ր բ աւ ե տ ա Ր ա ն ի չ ե պ ի ս կ ո պ ո ս» և նշում է տալիս երկիրը «Փոխանակ տէրունի խաղաղութեանն, որ ոչ լուան»<sup>2</sup>: Ո՛րտեղից է հանում Գեղցերը<sup>3</sup>, թէ Յակովբի անյաջողութեան պատճառը Հայոց լեզուին անծանօթ լինելն է եղել: Փաւստոսի պատմելով անյաջողութեան

1) Պատմութիւն Հայոց, III 7.

2) Փաւստոս Բիւզանդ III 10, էջ 22.

3) Anfänge der armen. Kirche, էջ 135 ծանօթ. 1.

միակ պատճառը իշխանի մոլեգին կատաղութիւնն է եղել, և մենք ոչ մի հիմք չունենք ուրիշը փնտրելու: Ո՛չ մի հիմք չկայ նաև կարծելու, թէ եթէ Յակովբ Մծբնացին տեղական լեզուն իմանար, անպատճառ յաջողութիւն կունենար, թող որ մենք հիմք չունինք ընդունելու, թէ Յակովբը Հայոց լեզուին չէ տիրապետել:

Եթէ մենք համեմատելու լինինք Ասորիների մասին ունեցած այս տեղեկութիւնները յոյների մասին ունեցածների հետ, կտեսնենք, որ վերջիները շատ սակաւ են հանդէս գալիս և նշանակութեամբ էլ շատ աւելի ստոր են կանգնած: Այլ, և դժուար լուծելի հարց է, թէ արդեօք կարո՞ղ ենք Ասորիների բացարձակ գերակշռութիւն ընդունել: Յամենայն դէպս գերակշռել են նրանք հարաւային Հայաստանում և աւելի նշանաւոր են եղել, քան թէ եղած յոյները: Իսկ Արշակ Տէր Միքելեանի այն կարծիքը, թէ Գրիգորը գիտակցաբար յառաջ է քաշել Ասորիներին, բոլորովին անհիմն է և անընդունելի<sup>1</sup>:

Միայն այսքանը կարելի է հաստատուն կերպով ասել այս հնագոյն շրջանի մասին. և մենք տեսնում ենք, որ ասորիների ազդեցութիւնը Հայոց եկեղեցու վրայ ամենեւին փոքր չէ եղել: Դեռ Ստեփանոս Սիւնեցի Օրբելեանը պատմում է, թէ Գրիգոր Լուսաւորիչը Սիւնեաց իշխանի խնդրի համաձայն՝ մի քանի վարդապետներ ու քարոզիչներ ուղարկելու, մի ասորի է ուղարկում այնտեղ<sup>2</sup>: Բայց ամենից աւելի

1) Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zur byzantinischen, Leipzig 1892. էջ 11 շար., պէտք է համտ. Տ. Weber, Katholische Kirche in Armenien, էջ 168.

2) Պատմութիւն տանն Սիսական. Մոսկուա 1861, Գլ. Դ. էջ 12.

պարզ կերպով երևում է այդ այն հանգամանքից, բացի վերև նկարագրածներից, որ Տրդատ Թագաւորի հրամանով դպրոցներ են բաց անում, ուր յատկապէս հեթանոսական քրմերի որդիներին վարժեցնում են ասորի և յոյն լեզուի ու գրականութեան մէջ<sup>1</sup>։ Պէտք է ենթադրել, որ Ն. դարու սկզբին ասորի եպիսկոպոս Դանիէլի մօտ գտնուած հայերէն տառերն էլ այս ժամանակ են յառաջ եկել՝ քարոզչական գործը թեթևացնելու նպատակով։

Մեր այս ըմբռնումը աւելի հաստատուում են պաշտամունքի մէջ գործածական մի շարք խօսքեր, որոնք անշուշտ ասորերէնից են անցել հայերէնին. այդպէս օրինակ՝

|             |   |                                 |
|-------------|---|---------------------------------|
| Քահանայ     | = | ասոր. kahna                     |
| Աբեղայ      | = | » abila                         |
| Ծոմ         | = | » zoma                          |
| Քարոզ       | » | karosa                          |
| Քարոզութիւն | » | karosutha                       |
| Շուշփա      | = | » šušpha <sup>2</sup> . և այլն։ |

Հմտ. Hübschmann, ZDMG. 46 (1892), էջ 226 շար., Armenische Grammatik I, էջ 299, 306, 314, 318, 319։ Նոյնն են ապացուցանում նաև շաբաթուայ օրերի անունները, որոնք հայերենում սկզբից մինչև վերջը համապատասխանում են ասորերէնին։ Այդպէս օրինակ.

Միաշաբաթ(ի) chadbešabba

1) Ագաթանգեղոս, Վենետիկ 1835. Գլ. 120, էջ 625 շար.

2) Այդ վերջին խօսքը՝ ասորերէնին անցել է բաբելոնական լեզուից. այստեղ Schusuppu նշանակում է «զգեստ»։ Հմտ. Mittheilungen der vorderasiatischen Gesellschaft, 1904. Assyri. Studien von B. Meissner, էջ 233 (53) շար.

Երկշաբաթ(ի) . . . trenbešabba  
 Երեքշաբաթ(ի) == flatbešabba  
 Չորեքշաբաթ(ի) == arbabešabba  
 Հինգշաբաթ(ի) == chamešbešabba  
 Ուրբաթ == erubtha  
 Շաբաթ == šabta.

Ուրեմն վերջին երկուսը նոյն բառը, իսկ կիւրա-  
 կէից մինչև Հինգշաբթի 1, 2, 3, 4, 5 երկու լեզուում  
 էլ միացած «շաբաթ» կամ «շաբթա» խօսքի հետ:

Ի հարկէ շատ խօսքեր էլ կան Հայոց պաշտամուն-  
 քի և եկեղեցական լեզուի մէջ, որոնք յունական  
 սկզբնաւորութիւն ունին. բայց այստեղ միշտ հարցա-  
 կան է, թէ նոքա միջնորդաբար, թէ անմիջական  
 կերպով են անցել հայերէնին. այսպէս օրինակ

| Բեմ             | βῆμα             | նոյնը Ասորերէն |
|-----------------|------------------|----------------|
| Փիւն            | φελόνιον         | « »            |
| Աբբա            | ἀββᾶ             | « »            |
| Աբբաս           | ἀββᾶς            | « »            |
| Արքիդիակոն      | ἀρχιδιάκονος     | « »            |
| Եպիսկոպոս       | ἐπίσκοπος        | « »            |
| Կաթողիկոս       | καθολικός        | « »            |
| Կղերք, կղերիկոս | κλήρος, κληρικὸς | « »            |
| Մետրոպօլիտ      | μετροπολίτης     | « »            |
| Պատրիարք        | πατριάρχης       | « »            |
| Պապ             | πάππας           | « »            |
| Սինդոդոս        | σύνδοδος         | « »            |
| Քորեպիսկոպոս    | χωρεπίσκοπος     | « »            |
| Հերետիկոս       | αἱρετικός        | « »            |
| Ութուորքս       | ὀρθόδοξος        | « »            |
| Պենտակոստէ կամ  |                  |                |
| Պենտեկոստէ      | πεντηκοστή       | « »            |

Հմմտ. Brockelmann, Die griechischen Fremdwörter im Armenischen. ZDMG 47, S. 1—42; և Hübschmann, Armenische Grammatik I, S. 322—389: *Բայց այս բոլոր խօսքերը, որոնք հայերէնում կան և յունարէն են, հաւասարապէս գործածական են նաև Ասորերէնում: Այդ հանգամանքը շատ ուշագրաւ է և պէտք չէ մոռանալ այն պարզ պատճառով, որ այդ խօսքերի մի մասը ամենայն հեշտութեամբ կարող է ասորերէնի միջնորդութեամբ մտած լինել Հայոց լեզուի մէջ <sup>1</sup>:*

Եթէ մենք այժմ Գրիգոր Լուսաւորչի ժամանակը մի կողմ թողնենք և առաջ անցնենք, ամենից առաջ դարձեալ կպատահենք մի նշանաւոր ասորու. այդ ասորին Դանիէլի աշակերտներից է և կոչւում է Շաղիտա <sup>2</sup>: Փաւստոսը պարզ կերպով ասում է, որ Դանիէլը նրան Կորդուաց առաքեալ է կարգել, ուր և քարոզել է նա ու մեռել <sup>3</sup>: Նրան նկարագրում են իբրև առանձնապէս իմաստուն և սուրբ: Փաւստոսը յիշում է նաև Դանիէլի մի այլ աշակերտի անուն՝ յոյն Եպիփանին, որ քարոզութեամբ պիտի զբաղուած լինի Աղձնեաց և Ծովաց աշխարհում <sup>4</sup>: Մեծ Ասորի Դանիէլի ազդեցութիւնը Հայոց եկեղեցու վրայ սակայն դրանով չի վերջանում: Նրա աշակերտներից

1) Թէոդոր Նեօլդեկէն առանձին նամակով, 1904 թուի Հոկտեմբերի 31-ին գրած, յայտնում է իւր համաձայնութիւնը մեր այս կարծիքին:

2) Հմմտ. անուան ձևի համար՝ Schallitha. W. Wright, Catal. III 1324.

3) Փաւստոս Բիւզանդ III 14, էջ 37; V 25, էջ 184; V 26, էջ 185 շար.

4) Նոյնտեղ III 14, էջ 37; V 27, էջ 186 շար. հմմտ. նրա մասին Gelzer, Anfänge der arm. Kirche, էջ 134 Anm. 5.

երկու յայտնի մարդիկ յիշուում են նաև Դ. դարու երկրորդ կիսին. առաջինը Բասենի եպիսկոպոս Արտիթն է, «Այր ծերունի, պատուական և պիտանի, սրբութեամբ և ճշմարտութեամբ վարեալ»<sup>1</sup>. Իսկ երկրորդը Գինդն էր Տարօն գաւառից, անապատականութեան նշանաւոր ներկայացուցիչներից մէկը Հայաստանում. «Լեալ սա աշակերտ մեծին Դանիէլի, և յետ նորա էր գլուխ արեղայից և վարդապետ միանձանց և առաջնորդ մենակեցաց և վերակացու վաներայից և ուսուցիչ ամենայն անապատաւորաց և տեսուչ ամենեցուն, որք միանգամ վասն սիրոյն Աստուծոյ յաշխարհէ էին մեկնեալ, ի յոնապատս բնակեալ ..... և էր նոցա բուն գլխաւոր սուրբն Գինդ, զի առհասարակ ամենայն մարդիկ երկրին Հայոց անուանեալ կոչէին սմա վարդապետ ..... և սուրբն Գինդ ընդ զամենայն անապատս մենակեցօք և զամենայն շէնս վաներաւ, և բազում յաշխարհի ուղղեալ կացուցանէր կարգս մարդկան զաստուածեղէն կրօնիցն»<sup>2</sup>. Այս բոլոր նկարագրութիւններից միանգամայն պարզ է, որ Ասորի Դանիէլ Մեծի և իւր նշանաւոր աշակերտների շնորհիւ ու գործունէութեամբ է անապատականութիւնն ու վանականութիւնը Ասորիքից ու Միջագետքից, և ոչ թէ Կապադովկիայից, մուտք գործում Հայաստան, այնտեղ հաստատուն արմատներ բռնում, մինչև ներսէս Մեծը բարեփոխում է այն Բարսեղ Կեսարացու դրած սկզբունքների համաձայն<sup>3</sup>: Սակայն արդարութիւնը պահանջում է վկայել, որ Հայոց անապատականութիւնը երբէք մի-

1) Փաւստոս Բիւզանդ VI 7, էջ 225.

2) Նոյն տեղ VI 16, էջ 230 շար.

3) Հմմտ. այդ մասին մեր նկատողութիւնները Zeitschrift für Kirchengeschichte, XXV. Band, 4. Heft, էջ 626—630.

այնակեցական չափազանցութիւնների մէջ չէ ընկել և «ինքնափրկութեան» հետ միասին մոռացութեան չէ տուել ընկերին օգնելու և ծառայելու ակետարանական պատուէրը: Այդպէս Դանիէլ Մեծի խստամբերութիւնը նկարագրելիս Փաւստոս չի մոռանում ակելացնել «Եւ բնակութիւն իւրոց կայենիցն յանմարդի լելինս, այլ գտեսչութիւն մարդկան պիտոյից ոչ երբէք անփոյթ առնէր»<sup>1</sup>: Մենք տեսանք, որ Շաղիտա և Նպիփան անապատականները քրիստոնէութեան տարածմամբ են զբաղուած զանազան երկիրներում. իսկ Գինդի և իւրայինների մասին ասւում է. «Եւ ընդ բազում հեթանոս տեղիս շրջէին յաշխարհս հեռաւորս, և ի սփիւռս հեթանոսաց դարձուցանէին զմոլորութիւն բազմաց. և բազում մարդիկ ածէին ի զիտութիւն կենաց և ի ճանապարհս ճշմարտութեան»<sup>2</sup>:

Այս բոլոր մարդկանց դործունէութեան շնորհիւ Հայաստանը հոգևոր կեանքի տեսակէտից էլ երկու մասի է բաժանւում, ինչպէս արդէն իբրի քարոզչութեան տարարէպ բաժանուած էր: Երկու մասերը սակայն, դոնէ սկզբում, բոլորովին սուր կերպով կան-

1) Փաւստոս III 14. էջ 33.

2) Անդ՝ VI 16. էջ 231: Առհասարակ ուշադրու է, որ Միջագետքի անապատական ճգնաւորների մէջ հղի է այդ ձգտումը, չրաւականանալ միայն անապատում ճգնելով իւր սննձի փրկութեան համար, այլ տարածել քրիստոնէութիւնը հեթանոսների մէջ: Այդպէս՝ վեստգոթերին սկսում է յաջողութեամբ քրիստոնէութիւն քարոզել Միջագետքից «Սկիւթիա» աքսորուած Միջագետքի ճգնաւոր Ագիոսը (Նպիփան, Haer. 70. 14 շար.): Հմմտ. Möller—v. Schubert, Lehrbuch der Kirchengeschichte. Erster Band, Tübingen und Leipzig 1902. էջ 485. և մի ր Ընդհ. եկեղ. Պատմութիւն. Հատոր Ա. Հին եկեղեցին. Ս. էջմիածին 1908. էջ 292:

զնաժ չէին միմեանց դէմ, քանի Մեծ Գրիգոր Լուսաւորիչը, նրա երկու որդիները և թողը՝ Յուսէկ Կենդանի էին և հայրապետական իշխանութիւն էին վարում: Գրիգորի նշանակութիւնն ու ազդեցութիւնն այնքան մեծ է եղել, որ նրա շնորհիւ նաև իւր հաճմամատաբար աննշան որդիներն ու ամբողջ ընտանիքը մեծ պատիւ ու հեղինակութիւն են վայելել: Բայց հէնց որ հայրապետական գահի համար Լուսաւորիչի տնից յարմարաւոր թեկնածու չէր գտնուում, պէտք է մի ուրիշը ընտրուէր և այդ դէպքում հանդէս էր գալիս իսկոյն մի այլ նշանաւոր ընտանիք: Այս երկրորդ անուանի տունը Աղբիւսնոս եպիսկոպոսի տունն է, որի աթոռանիստը համարուում է Ապահուհեաց նահանգը՝ Մանսզկերտ քաղաքով<sup>1</sup>: Սակայն շատ դժուար է որոշել, թէ ով էր այդ Աղբիւսնոս եպիսկոպոսը, որովհետև նրա մասին եղած տեղեկութիւնները բաւական խառն են և անորոշ:

Ապաթանգեղոսի տուած տեղեկութեան համաձայն Աղբիւսնոսը մի հեթանոսական քրմի զաւակ է եղել, որին Գրիգորը կրթել է և ապա եպիսկոպոս ձեռնադրել «կողմանցն նփրատական գետոյն»<sup>2</sup>: Նոյն տեղում ասուած է, որ Գրիգորը նրան «արքունական դրան» վերակացու կամ եպիսկոպոս է կարգում: Ան-

1) Փաւստոս III 17, էջ 39., VI 2, էջ 223., VI 3., էջ 223., VI 4, էջ 224. հմտ. Մովսէս Խորենացի III 39, էջ 228 (Վենետիկ 1843). III 40, էջ 231 և III 41, էջ 231., Ստեփանոս Ասողիկ III 1, էջ 73 (Պետերբուրգ 1885)., Վարդան Բարձրբերդցի Գլ. ԻԵ. էջ 48 շար. (Վենետիկ 1862)., Կիրակոս Գանձակեցի, էջ 14 (Մոսկուա 1858)., Սամուէլ Անեցի, էջ 67 (Էյմիածին 1893)., Թովմա Արժրունի I, էջ 72., Յովհաննէս կաթողիկոս Պատմաբան Գլ. ԺԳ. էջ 67 շար.:

2) Գլ. 121, էջ 629 շար. (Վենետիկ 1835).



շուշտ Ագաթանգեղոսի միտքն այն է, որ Աղբիանոսը սկզբում թեմ չի ունեցել և ֆնալով արքունիքում, վարել է մի տեսակ բացակայ կաթողիկոսի պաշտօնը<sup>1</sup>։ Յետոյ միայն, երբ Մանաւագեանց և Որդունեաց նախարարութիւնները կռուի բռնուելով միմեանց հետ, կոտորում են միմեանց և Պոսրով Կոստակ (317—326) թագաւորի հրամանով Վաչէ Մամիկոնեանի ձեռքով ընաջինջ են լինում—Աղբիանոսի անյաջող հաշտութեան փորձից յետոյ—այն ժամանակ Աղբիանոսը ստանում է Մանաւագեանց իշխանի սեպհականութիւնը՝ Մանաւագեանց քաղաքը «ամենայն սահմանօքն և զաւառական հանդերձ, որ շուրջ զնոքօք էր, որ կայ ի կողմանս գետոյն Յփրատայ» իբրեւ ժառանգութիւն և կալուածք<sup>2</sup>։ Այդպիսով հասկանալի է դառնում նաև Ագաթանգեղոսի վերև յիշուած տեղեկութիւնը, թէ Աղբիանոսը «ապա կողմանցն Յփրատական գետոյն լինէր վերակացու»<sup>3</sup>։

Բայց խնդիրն այնպէս էլ հեշտ չէ, ինչպէս գուցէ առաջին հայեացքից երևում է։ Դ. դարու սկզբին ձեռնադրուած եպիսկոպոս, առանց որ և է թեմի, լոկ իբրեւ «արքունի դրան» եպիսկոպոս ընդունել բոլորովին անկարելի է<sup>4</sup>։ Իսկ ոչ մի տեղ Աղբիանոսը

1) Նոյն տեղ. «Եւ զԱղբիանոս զայր ճշմարիտ և աստուածաւէր՝ վերակացու թողոյր արքունական դրանն բանակին, և ինքն ընդ ժամանակս ժամանակս ի լերինս ելանէր...»։

2) Փաւստոս III 4. էջ 8—9.

3) Հմմտ. Gelzer, Die Anfänge der armen. Kirche. էջ 144 շար.

4) Իմ հարցին ուսուցչապետ Հառնակը պատասխանում է 1903 թուի Դեկտեմբերի 13-ին. «Առանց թեմի եպիսկոպոսներ, բացի աթոռազուրկներից, Դ. դարու սկզբում գոյութիւն չունին։ Առանց թեմի դրան եպիսկոպոսներ չեն

«Այրարատ»ի եպիսկոպոս չէ կոչուում. և չէր էլ կարող, որովհետև այդ թեմը Հայոց կաթողիկոսինն էր, ինչպէս և է մինչև այսօր: Այս բոլոր հանգամանքները պէտք է Գեւորդ ռեզադրութեան առնէր: Ուրեմն Աղբիւնոս եպիսկոպոսի համար մենք պէտք է մի թեմ գտնենք, քանի որ ամենայն հաւանականութեամբ «արքունի դրան» եպիսկոպոսութիւնը դոյութիւն չի ունեցել: Մնում է ենթադրել, որ Աղբիւնոսը հէնց սկզբից և եթ եղել է յիշեալ կողմերի եպիսկոպոս, միայն յետագայում ստացել է նաև Մանաւազեանց իշխանական տան կալուածքները իբրև ցեղական ժառանգութիւն: Առանց դորա նրա բարձր դիրքն էլ բոլորովին անհասկանալի կլինէր: Երբ Գեւորդն<sup>1</sup> առում է թէ «նա այժմ եպիսկոպոսապետի տիտղոսն է», այդ հետեանք է նրա այն վերին աստիճանի անհաւանական կարծիքի, թէ Հայոց կաթողիկոսներն այդ ժամանակ Տարօնում են ունեցել իրենց աթոռանիստը. վերել տեսանք, թէ ինչպէս պէտք է վերաբերուել այդ կարծիքին:

Այս Աղբիւնոս եպիսկոպոսի մասին աւելի մանրամասն տեղեկութիւններ չունինք: Միայն յետագայի պատմութիւնը ուսուցանում է մեզ, որ նրա տունը Գրիգոր Լուսաւորչի տան մրցակիցն է եղել մինչև Ե. դարու վերջերը: Զարմանալի է այդ պատճառով, որ մենք մի այնպիսի նշանաւոր և յայտնի անձնաւորութեան ու իւր տան մասին այսքան քիչ տեղեկութիւն ունինք. և որովհետև նրա թեմն էլ այն կողմերն է ընկնում, ուր ամենայն հաւանականութեամբ Գրի-

կել: «Bischöfe ohne Sprengel hat es im Anfang des 4. Jahrhunderts nicht gegeben—ausser abgesetzte Bischöfe. „Hofbischöfe ohne Sprengel gab es nicht“.

1) Die Anfänge der armen. Kirche. էջ 145 շար.

գորից առաջ գործել են ասորի միսիրոնարները, ուստի ես ենթադրում եմ, որ այստեղ էլ որևէիցէ կապ պիտի լինի ասորիներէ հետ: Մենք չենք ուզում պնդել, թէ Ասորի մի ազգեցիկ քարոզչի ընտանիք է եղել Աղբիւնոսի տունը, մանաւանդ որ Ագաթանգեղոսը բացորոշ կերպով ասում է, թէ Աղբիւնոսը հեթանոս քրմի զաւակ էր <sup>1</sup>, և առանձին հիմք չկայ այդ տեղեկութիւնը կասկածի ենթարկելու. թէև ամենևին անկարելի էլ չենք համարում այն, գուցէ յանդուգն և անապացուցանելի ենթադրութիւնը, որ Աղբիւնոսն էլ, Դանիէլի նման մի ազգեցիկ ասորի քարոզիչ եղած լինի, որին յետոյ հեթանոսական քրմի որդի և Գրիգորի աշակերտ են դարձրել, Գրիգոր Լուսաւորչի փառքը աւելի բարձրացնելու համար: Մեր միտքն այն է, թէ Աղբիւնոսի տունը սկզբից և եթ միւսնում է Հայաստանում տարածուած ասորիների և ասորական ազգեցութեան տակ գտնուած կուսակցութեան հետ, որպէս զի իբրև մրցակից աւելի յաջողութեամբ կարողանայ կռուել հելլենական ազգեցութեան ներկայացուցիչ Գրիգոր Լուսաւորչի տան օրէցօր աճող ազգեցութեան ու հեղինակութեան դէմ: Այդ տեսակէտից ուշադրութեան արժանի է Վարդանի <sup>2</sup> և Յովհաննէս կաթողիկոսի <sup>3</sup> այն տեղեկութիւնը, որի համաձայն Աղղայի զրոյցի մէջ պատահող Շմելզբրամ պաշտօնեան Ապահունեաց իշխան է համարուում: Այդ ևս մի ակնարկ կարելի է համարել Աղբիւնոսի թեմում եղած ասորական ազգեցութեան մասին:

1) Գլ. 121.

2) Գլ. 16, էջ 34 (Վենետիկ 1862) } Շամշազրամ Նահա-

3) Գլ. 2, էջ 44 (Երուսաղէմ 1867) } պետ Ապահունեաց.

Արդ՝ այս տնից արդէն Դ. դարում «Թաղէոս առաքեալի աթոռն» են բարձրանում երեք կաթողիկոսներ. Շահակ, Զաւէն և Ասպուրակէս<sup>1</sup>: Փաւստոսի, Մովսէս Խորենացու և Թովմա Արծրունու ասելով սոքա երեքն էլ Աղբիւսոսի ցեղից էին: Միւս պատմագիրները երեքին եղբայր են դարձնում: Փաւստոսը սակայն յիշում է նաև մի չորրորդի նոյն ցեղից, որ կաթողիկոս է դարձել. դա Յուսիկ<sup>2</sup> անուանով մէկն է, որ անմիջապէս ներսէս Մեծի մահից յետոյ Պապի շնորհիւ զահ է բարձրանում<sup>3</sup>: Բայց դեռ ներսէս Մեծից առաջ էլ այս տունը իշխանութեան է հասնում: Դանիէլ Ասորու խեղճամահ լինելուց յետոյ, զահ է բարձրանում Փառէն երէցը «ի մեծէ մարգարէանոցէն Յովհաննու»<sup>4</sup>: Մովսէս Խորենացին նրան Փառնեբսեհ է կոչում: Նրանից

1) Փաւստոս Բիւզանդ III 17, էջ 39., VI 2, էջ 223., VI 4., էջ 224, VI 15, էջ 229 շար., Մովսէս Խորենացի III 39, 40, 41., Յովհաննէս կաթողիկոս, Գլ. ԺԳ., Թովմա Արծրունի I, էջ 72., Ասողիկ II 1, էջ 73., Վարդան, Գլ. ԻԵ. էջ 48 շար., Սամուէլ Անեցի, էջ 67., Կիրակոս Գանձակեցի, էջ 14: Մի կողմ ենք թողնում Շահակների շփոթութիւնը և այս հայաբազմոսների շարքը: Հմմտ. Գեղցեր, Անդ՝ էջ 121 շար.:

2) Հմմտ. նրա մասին Գեղցեր, Անդ՝ էջ 122.

3) Փաւստոս V 29, էջ 190 շար.

4) Փաւստոս III 16, էջ 38: Կարապետ վարդապետն այն կարծիքն է յայտնում, թէ Փառէնը Գրիգոր Լուսաւորչի ցեղից էր (հմմտ. «Արարատ» 1898, էջ 482—485 և այժմ նաև Հայոց եկեղեցական պատմութիւն, էջմիածին 1908, էջ 87—88): Փաւստոսի յիշատակութիւններն այս մարդու մասին յիշաւի այն ձևով են, որ այդպիսի սխալ ենթադրութեան առիթ տալ կարող են. «Ապա կամ եղև ամենեցուն առհասարակ, զի ի նմին տանէ իշխանութեանն Գրիգորի գտցին, որ կալցի նա զաթոռ հարցն: Յայնմ ժամանակի համարեցան արժանի զՓառէն ռմն երէց .....» Փառէնի մահից յետոյ՝ «Իբրև ոչ ոք զոյր ի տանէն Գրիգորի այնմ արժանի, ապա

յետոյ Փաւստոսի տուած տեղեկութեան համաձայն ՚ հայրապետ է դառնում Աղբիւնոսի տնից Շահակ անունով մէկը, որին Մովսէս Խորենացին խառնում է յետագայի Կորճէից Շահակի հետ, որ միայն Զաւէնից յետոյ է կաթողիկոս դարձել: Այստեղ մենք տեսնում ենք կրկին հարաւարեմտեան Հայաստանի երեք ներկայացուցիչներ (Դանիէլ, Փառէն և Շահակ), որոնք ներսէսից առաջ կաթողիկոսական իշխանութիւն են վարում, վիճելի դարձնելով Գրիգոր Լուսաւորչի տան իրաւունքները: Ուրովհետեւ Գեղցերի այն կարծիքը<sup>2</sup>, թէ Դանիէլն ու Փառէնը ընտրուել են, որովհետեւ նրանք Գրիգորի «առաջին եկեղեցու» երէցներն են եղել, անշուշտ սխալ է: Միայն այդքանը հազիւ թէ բաւական լինէր ընտրուելու համար: Աւելի հասկանալին ու հաւանականն այն է, որ նոքա հարաւարեմտեան Հայաստանում իշխող ասորական ազդեցութեան փոքր ի շատէ նշանաւոր ներկայացուցիչներն

նմանեցուցին զՇահակ ոմն անուն ի տոհմէ գաւազին Աղբիւնոս եպիսկոպոսին» (III 15-ի վերջին խօսքերը, 16, և 17-ի սկիզբը): Բայց հակառակ այդ բոլորի և Կարապետ վարդապետի նկատողութիւնների, մենք բոլորովին անհաւանական ենք համարում այդ ենթադրութիւնը, նոյն իսկ նրա մեղմացրած ձևը (անորոշ ցեղակցութիւն), որովհետեւ Փաւստոսը սովորութիւն ունի ամեն անգամ որոշ կերպով դնելու ծագումը, իսկ այս անգամ միայն ասում է. «Յայնմ ժամանակի համարեցան արժանի զՓառէն ոմն երէց ի գաւառէն Տարօնոյ»: Նրա աննշան լինելը չէր կարող առիթ լինել Փաւստոսին անյիշատակ թողնելու նրա ծագումը. Լուսաւորչի տան բոլոր հայրապետ անդամները նշանաւոր չեն եղել, բայց բոլորի ծագումն էլ մանրամասն կերպով յիշում է նա:

1) Փաւստոս III 17, էջ 39 շար.

2) Anfänge der arm. Kirche, էջ 145 շար., յատկապէս ծանօթ. 3.

էին և այդ պատճառով էլ յաջողում են կաթողիկոսական իշխանութեան հասնել:

Շատ ուշագրաւ է նաև այն տեղեկութիւնը, որ տալիս է մեզ Փաւստոսը Չունակի ձեռնադրութեան մասին<sup>1</sup>: Արշակ թագաւորի և Ներսէս Մեծի (363—373) գլխավորութիւնից յետոյ, առաջինը կամենում է Հայոց եպիսկոպոսապետ դարձնել ոմն Չունակի: Բայց երբ թագաւորն հրամայում է, որ բոլոր Հայոց եպիսկոպոսները գան Չունակին կաթողիկոս ձեռնադրելու, ոչ ոք չի գալիս, բացի Աղձնեաց և Կորդուաց եպիսկոպոսներից: Գեղցերն այն կարծիքն է յայտնում, թէ որովհետև այդ երկու նահանգները 363-ին Հռովմայեցիք զիջել էին պարսիկներին, այնտեղի եպիսկոպոսները արսորուել էին իրենց թեմերից և ապրում էին Հայոց արքունիքում<sup>2</sup>: Սակայն Փաւստոսը պարզ կերպով ասում է. «Ապա հրաման տայր թագաւորն՝ կոչել զամենայն եպիսկոպոսս Հայոց աշխարհին, զի եկեսացեն ձեռնադրեսցեն զՉոնակն ի կաթողիկոսութիւն Հայոց: Եւ ոչ մի ոք ոչ հաւանեաց գալ. բայց միայն Աղձնեաց և Կորդուաց եպիսկոպոսք եկին, և զՉոնակն ձեռնադրեցին ի կաթողիկոսութիւն ըստ հրամանի թագաւորին<sup>3</sup>»: Եթէ Աղձնեաց ու Կորդուաց եպիսկոպոսները արքունիքում լինէին, ինչպէս կարծում է Գեղցերը, նոքա այլ ևս գալու կարիք չէին ունենայ: Փաւստոսի այս տեղեկութեան նշանակութիւնը այն պատճառով շատ մեծ է, որովհետև յիշած նահանգները պատկանում են ասորական շրջանին և այնտեղի Հայոց եկեղեցին պէտք է բնականաբար բոլորովին ասորական ազդեցութեան տակ եղած լինի:

1) Փաւստոս IV 15, էջ 105.

2) Գեղցեր, անդ՝ էջ 155.

3) Փաւստոս IV 15, էջ 105.

Առհասարակ Դ. դարում նկատելի է մի տեսակ թշնամութիւն դէպի յունական կարգերն ու սովորութիւնները, որ մուտք էին գործում Հայաստանում, շնորհիւ հելլենական կրթութիւն ստացած Լուսաւորչի տան անդամների: Այդպէս օրինակ մենք տեսնում ենք, որ Պապ Թագաւորը ձգտում է ներսէս կաթուղիկոսի մահից յետոյ նրա դրած բոլոր կարգերը փոխել ու հիմնարկութիւնները կործանել<sup>1</sup>. այն կարգերն ու հիմնարկութիւնները, որ ներսէսը տեսել էր Կեսարիայում<sup>2</sup> և ապա իւր խնամքին յանձնուած երկրում հաստատել: Անշուշտ Պապի այդ հակառակ գործունէութեան մէջ դեր է կատարել նաև վրիժառութեան զգացումը, բայց զխաւոր պատճառն ի հարկէ այն է, որ յունական ազդեցութեան զօրանալը և յունական քաղաքակրթութեան մուտքը հաճելի չէ եղել իշխող դասակարգին և նրանք, յատկապէս Հայաստանի հարաւում բուն դրած ազգային կուսակցութիւնը, վտանգ են տեսել դրա մէջ: Իսկ ասորիները այդ միևնոյն ժամանակ ամեն կերպ աշխատել են իրենց մի անգամ կորցրած ազդեցութիւնը գոնէ մասամբ յետ գրաւել: Այդ բանը պարզ կերպով երևում է նրանից, որ Զունակից յետոյ, որի մասին դժբախտաբար այլ ևս ուրիշ ոչինչ չգիտենք, նորից Աղբիանոսի տունն է հանդէս գալիս և Հայոց եկեղեցուն մի շարք հայրապետներ պարգևում. ըստ Փաւստոսի՝ Յուսիկ, Զաւէն, Շահակ և Ասպուրակէս, իսկ ըստ Մովսէս Խորենացու՝ Շահակ, Զաւէն և Ասպուրակէս: Սոքա բոլորն էլ շատ էլ բարեկամակա՛ն տրամադրութիւն չունէին դէպի յունական ազդեցութիւնը և ինչպէս մի քանի նշաններից

1) Փաւստոս V 31, էջ 192 շար.

2) Մովսէս Խորենացի III 20.

երևում է, աշխատել են հակառակ ազդեցութիւն անել:

Գեղեցերն ուզում է երկու ընտանիքների այս հակառակութիւնը ուրիշ կերպ բացատրել<sup>1</sup>: Նրա կարծիքով թէ Գրիգորի և թէ Աղբիւնոսի տները հին հեթանոսական քրմական տներ են, որոնց մէջ ի հնուց մըցում է եղել աւագութեան համար, ճիշտ նման այն մըցմանը, որ Խարայէլում կար Աբիաթարի և Սադովկի քահանայական տների մէջ: Աղբիւնոսի ցեղը աւելի հլու և հաճոյակատար դիրք է բռնել թագաւորների նկատմամբ, յոյս ունենալով այդպիսով կաթողիկոսական իշխանութիւնը իբրև ժառանգական իրաւունք իւր ձեռքը ձգել:

Բոլորովին աւելորդ է այն ենթադրութիւնը, թէ Գրիգորը Տարօնի քրմական ցեղերից մէկի շառաւիղն էր. Գեղեցերը դրանով ցանկանում է ըմբռնելի կացուցանել մի բան<sup>2</sup>, որ առանց այն էլ շատ հասկանալի է: Միթէ չէր կարող Գրիգորը հէնց միայն խոհեմաբար հոգս քաշել քրմական ընտանիքների համար, որպէս զի ասպագայում նոքա վտանգաւոր չղաճնային իրեն համար: Որ նրա ընտանիքի անդամները յետոյ հայրապետութեան պատկանող կալուածներում ամեն անկարգութիւն արել են, նոյնպէս չի կարող ոչինչ ապացուցանել Գրիգորի ծագման համար: Պոտովութեան մէջ այդ միակ դէպքը չէ և միայն Հայաստանում չի հանդէս գալիս, որ հայրապետի աղբականները եկեղեցական կալուածներում իշխանութիւն են բանեցնում կամ կարգադրութիւններ են անում: Այն ինչ Գեղեցերը բոլորովին մոռանում է, որ իւր այդ

---

1) Անդ՝ էջ 145 շար.

2) Անդ՝ էջ 148 շար.



ենթադրութիւնը շատ բան անհասկանալի է դարձնում և անհիմն կերպով հակառակ է գնում բոլոր հին ազգիւրների տուած տեղեկութիւններին: Օրինակ՝ ինչպէս է հեթանոսական քրմի որդի Գրիգորը Կեսարիա գնում և քրիստոնէական կրթութիւն ստանում: Միայն պատահաբար: Բայց ի՞նչ հիմք ունինք այդպիսի պատահականութիւն ընդունելու: Սիմոն Վեբերը շատ իրաւացի կերպով հարցնում է. «Ի՞նչպէս կարող էր առանց պատմական կապակցութեան մեծայարգ պատրիարքի ցեղը շագկապուել ատելի մարդասպան Անակի հետ<sup>1</sup>»: Բացի այդ Գրիգորն իշխանութիւնը ձեռք ձգելուց յետոյ անշուշտ կաշխատէր այնպէս անել, որ քրմերի որդիներն այնքան էլ շատ չբարձրանան, ինչպէս Աղբիւնսուր, եկեղեցական իշխանութեան մէջ, որովհետեւ այդ կարող էր վտանգաւոր լինել թէ իւր անձի և թէ մանաւանդ քրիստոնէութեան համար:

Անհիմն է նոյնպէս Գեւրգերի միւս ենթադրութիւնը<sup>2</sup>, թէ Զաւէնի կարգադրութիւնը քահանաների

---

1) Katholische Kirche in Armenien, էջ 136. այդ խնդրի մասին առհասարակ էջ 135 շար.: Գեւրգերի դէմ պէտք է այն էլ ասել, որ նա սխալւում է կարծելով, թէ հայերին աւելի հաճելի կլինէր արքայասպանը, քան թէ հեթանոս քուրմը (դրանով է ուզում բացատրել նա արքայասպան Անակի հանդէս գալը Գրիգորի պատմութեան մէջ. հեթանոսական քրմական ցեղի հետ չկապելու համար իբր թէ նրա հայր են դարձրել Անակին): Աւելի ճիշտ կլինի հակառակը պնդել, ինչպէս ցոյց է տալիս անշուշտ մի շատ հին ժողովրդական զրոյց Անակի պատժի մասին: Անակի աչքերում եղջիւրներ են դրած. և թէև Գրիգոր Լուսաւորիչը Քրիստոսի սիրելին է ու շատ էլ կամենում է հօրն օգնած լինել, նրա սիրուն հրամայւում է միայն եղջիւրներն աչքերից հանել, բայց ականջներում տեղաւորել:

2) Անդ՝ էջ 145 շար.

զգեստը փոխելու մասին այն մտքով պէտք է հասկանալ, իբր թէ նա վերանորոգել է իսկապէս հին քրմական զգեստը, որ նախկին հայրապետները անփոփոխ էին թողել և միայն ներսէս Մեծի վանական բարենորոգման շնորհիւ էր վերացել: Բայց Փաւստոսը որոշ և այն էլ շատ որոշ կերպով ասում է, թէ ինչ է արել Զաւէն: Ամենից առաջ նրա ասելով հոգևորականները սկզբից և եթ ուրիշ տեսակ զգեստներ են հագել, քան թէ այժմ Զաւէնն է ներմուծում: «Զի ոչ ըստ կրօնիցն ագանէին քահանային զպճղնաւորն, որ պէս օրէն էր ի բնէ, այլ սկսան զխոտորկտուրան ի վերայ ծնգացն ունել»: Ուրեմն խօսք չի կարող լինել այն մասին, թէ նա վերանորոգել է հին քրմական զգեստը, որ առաջ էլ եղել էր և միայն ներսէս Մեծն էր վերացրել: Աւելի պարզւում է ինչիւրը Փաւստոսի հետեւեալ խօսքերից. «Բայց սակայն կրօնս մի, զոր եդ յիւրում ժամանակի, զի ամենայն քահանայից ուսոյց առնել հանդերձ զինուորաց<sup>1</sup>»: Ուրեմն ոչ թէ հնի, այն էլ քրմական զգեստի վերանորոգութիւն էր նրա արածը, այլ բոլորովին նոր բան. քահանաները պէտք է հաղնուէին զինուորների նման, ուրեմն աշխարհիկ զգեստ: Ի հնուց անտի եղած հոգևորականի զգեստը վերացնում էր նա: Բացի այդ չպէտք է մոռանալ, որ առաջին դարերի քրիստոնէական գրական նութեան մէջ ոչ մի տեղեկութիւն չունինք հնագոյն քահանայական զգեստի մասին<sup>2</sup>, Իսկ Գելցերի միւս կարծիքը, թէ Աղբիւնոսի ցեղը աւելի հաճոյակատար է եղել թագաւորների նկատմամբ, որովհետեւ այդ

1) Փաւստոս VI 2, էջ 223.

2) Վերջին տեղեկութիւնը ստացել եմ դարձեալ ուսուցչապետ Հառնակից:

միջոցով յոյս է ունեցել հայրապետական իշխանութիւնը իւր ձեռքը ձգել, յիրաւի ճիշտ է երեւում: Գուցէ հէնց այդ նպատակով էլ միացել են նրանք ազգային կուսակցութեանը, որ բոլորովին հակառակ յունական քաղաքակրթութեանը, ամեն կերպ աշխատում էր թագաւորի հետ միասին, բոլոր յարաբերութիւնները խղել Կեսարիայի հետ, մանաւանդ որ այդ ժամանակաւոր կապը հասկացուել կարող էր իրրեւ ստորադասութիւն: Ինչպէս յայտնի է այդ կուսակցութիւնը յայդթութիւնը տարաւ և իւր ցանկութիւնն իրագործեց:

Այդպիսով քաղաքականութիւնն յաղթեց. որոշ ժամանակ ընդհատուեց Հայոց եկեղեցու ունեցած պաշտօնական յարաբերութիւնը հելլենական քրիստոնէութեան հետ: Դրանից օգուտ ունեցան սակայն միայն ասորիները, որովհետեւ անմիջապէս հետեոյ քաղաքական հանգամանքները հայերին ուղղակի ստիպեցին աւելի մօտենալ հարեան ասորական եկեղեցուն, ասորական դիտութեանն ու գրականութեանը, աւելի ազդուել նորոնից, որպէսզի Հայոց եկեղեցին բոլորովին չզրկուի հաւատակիցների հետ հաղորդակցութիւն ունենալուց: Իսկ մեզ յայտնի է, որ այդ յաղթութիւնից առաջ էլ ասորիների սղգեցութիւնը շատ զօրեղ էր: Փաւստոսը մեզ տեղեկութիւն է տալիս, որ մինչև անգամ Ներսէս Մեծը բոլոր հայ գաւառներում յունական և ասորական դպրոցներ է բաց արել<sup>1</sup>: Այդ բոլորի վրայ աւելանում է նաև այն, որ հայ իշխանները, հետեւելով Պարսից արքունիքում իշխող տրամադրութեանն ու քաղաքականութեանը, հայերին յունական ազդեցութիւնից բոլոր-

1) Փաւստոս IV 4, էջ 65. «Կարգէր և ի տեղիս տեղիս դպրոցս յունարէն և ասորերէն յամենայն գաւառս Հայոց»:

րովին կտրելու համար, արգելում են Պարսից Հայաստանում յունարէն լեզուի և գրականութեան գործածութիւնը: Այսպէս՝ տեղեկութիւն ունինք, որ Մեհրուժան Արծրունին ուր որ յունարէն գիրք էր գրտնում, այրել էր տալիս և յունարէն սովորելն արգելել էր բացարձակաբար<sup>1</sup>: Որ այդպիսի կարգադրութիւնները նպաստաւոր էին ասորական ազդեցութեան զօրանալու համար, ըստ ինքեան հասկանալի է, մանաւանդ եթէ մտածենք, որ երկրի որոշ, ոչ աննշան մասում աստուածաշտութիւնը յունարէն լեզուով էր լինում, և այդ պատճառով էլ ասորականի հետ միասին Գրիգոր Լուսաւորիչն<sup>2</sup> ու Ներսէս Մեծը<sup>3</sup> նաև յունարէն ուսուցանելու համար դպրոցներ էին հիմնել: Այժմ միանգամից Հայաստանի մեծագոյն մասում ժամակարգութեան լեզուն բացառաբար ասորերէնն է դառնում. այնպէս որ հայերը ստիպուած էին կանոնաւոր կերպով և մեծ դժուարութիւնների յաղթելով ասորերէն սովորել, իսկ այդպիսի դրութիւնը, Փարպեցսւ վկայութեամբ<sup>4</sup>, մեծ հոգս է պատճառել Մեսրոպ Մաշտոցին:

Այդօրինակ կարգադրութիւնը ի հարկէ մի ծանր հարուած էր Հայոց եկեղեցու համար և մեծ չափով վտանգաւոր. այդ պատճառով գրութիւնը երկար այդպէս մնալ չէր կարող. որեւիցէ միջոց գտնել էր պէտք յունարէնի արգելքը հոգևոր կեանքի համար անվտանգ դարձնելու համար: Այդպիսով մեծ կարիքը ստեղծեց հոգևոր ազատութեան ամենալաւ միջոցը: Ե. դարու առաջին տարիները (405 կամ 406 թուին), Սահակ

1) Մովսէս Խորենացի՝ Գ. 36.

2) Ագաթանգեղոս Գլ. 120, էջ 626.

3) Փաւստոս Դ. 4, էջ 65.

4) Ղազար Փարպեցի (Տփիսիս 1904) Գլ. 10. էջ 13.

Մեծի հայրապետութեան օրով, որ դարձեալ Գրիգոր Լուսաւորչի ցեղից էր, Ս. Մեսրոպը, Հայոց քրիստոնէութեան հին շրջանի ամենամեծ անձնաւորութիւնը Գրիգորից յետոյ, հնարեց հայերէն այբուբենը, հիմնեց մի «Թարգմանչաց դպրոց», որ Ս. Գիրքն ու յոյն և ասորի եկեղեցական հայերի ամենակարեւոր գրուածքները թարգմանեց ժողովրդի մայրենի լեզուով՝ հայերէն։ Այդ մեծ գործով Մեսրոպ Մաշտոցը դարձաւ իւր ժողովրդի և հայկական քրիստոնէութեան փրկիչը<sup>1</sup>։

Հայոց գրերի գիւտի մասին եղած տեղեկութիւններից ամենաուշագրաւներից մէկն այն է, որ ժամանակի Վռամշապուհ Թագաւորն յայտնում է, թէ նա Ասորի Դանիէլ անունով մի եպիսկոպոսի մօտ հայերէն տառեր է գտել։ Ինչպէս վերեն արդէն նկատեցինք, այդ տառերն անշուշտ ասորական սկզբնաւորութիւն ունէին և հնարուած էին քրիստոնէական քարոզչութեան գործը թեթեւացնելու համար։ Թագաւորի կողմից ուղարկուած մի դեսպան բերում է այդ տառերը, որ երկու տարի փորձելով տեսնում են, որ բաւական չեն հայերէնի բոլոր հնչիւններն արտայայտելու համար։ Այդ պատճառով մի կողմ դնելով ասորի եպիսկոպոսից վերցրած տառերը, Մեսրոպ Մաշտոցն ինքը իւր մի քանի աշակերտների հետ Միջագետք գնաց, այցելելով Նդեսաս, Ամիդ և Սամոսատ քաղաքները։ Այստեղ նա հնարեց հայոց այբուբենը<sup>2</sup> և սկսեց Սուրբ

1) Տես նրա մասին Petermann—Kessler, PRE<sup>3</sup>, հատոր 12, էջ 659—661. և von Welte, Kathol. Kirchenlexikon<sup>2</sup>, հատոր 8, էջ 1305—1309։

2) Հմմտ. Hübschmann, ZDMG 1876. էջ 53 շար., Gardthausen, Անդ՝ էջ 74 շար., Müller, Über den Ursprung der Vokalzeichen der armenischen Schrift. WZKM. VIII 2, 1894, էջ 155—161., Gelzer „Armenien“, PRE<sup>3</sup>. հատոր 2. էջ 67 շար., և S. Weber, Katholische Kirche in Armenien, էջ 400—404։

Գրքի թարգմանութիւնն Առակաց գրքից իւր երկու աշակերտների՝ Յովհան Եկեղեցացու և Յովսէփ Պաղնացու հետ <sup>1</sup>։ Իմ նպատակս չէ այստեղ մանրամասն հետազօտութեան ենթարկել հնագոյն պատմիչների տեղեկութիւնները Աստուածաշնչի հայերէն թարգմանութեան մասին և ցոյց տալ այդ տեղեկութիւնների հակասութիւնները, որովհետեւ այդ շեղումն կլինէր մեր գործից և շատ հեռու կտանէր մեզ։ Այսքանը միայն պարզ է բոլորովին Կորինի պատմածից, որ Մեսրոպն ու իւր վերէն յիշուած երկու աշակերտները թարգմանութիւնն արել են ասորերէն բնագրից. որովհետեւ տառերը նա գտաւ Միջագետքում, իսկ այնտեղ ոչ թէ յունարէնն էր գործածական, այլ ասորերէնը <sup>2</sup>։

Մովսէս Խորենացին և Ս. Մեսրոպի կենսագրութեան համառօտութիւնը նոյնպէս վկայում են, որ Մեսրոպը Աղուանից երկրից վերադառնալիս գտաւ Սահակ Պարթևին Ս. Գիրքը ասորերէնից թարգմանելիս, որովհետեւ յունարէն օրինակներ չկային, քանի որ Մհերուժան Արծրունին բոլոր յունարէն գրքերն այրել էր տուել <sup>3</sup>։ Ղազար Փարպեցին ինքն իրեն հակասում է, երբ նախ նկարագրում է հայերի քաջած նեղութիւնները, ասորերէն սովորելու համար ծախսած մեծամեծ գումարները, քանի որ Ս. Գիրքն ու եկեղեցական այլ ընթերցուածները ասորերէն էին

1) Կորին, Պատմութիւն Վարուց և մահուան սրբոյն Մեսրոպայ վարդապետի մերոյ թարգմանչի. Վենետիկ 1894. էջ 17 շար., Մովսէս Խորենացի՝ Գ 52 և 53։

2) Ընդդէմ Conybeare-ի, „Armenian Version“, Dictionary of the Bible by Hastings, հատոր 1, էջ 152։

3) Մովսէս Խորենացի Գ. 54. Կորին՝ համառօտութիւն էջ 25։

լինում Հայոց եկեղեցում <sup>1</sup>, իսկ յետոյ <sup>2</sup> ամբողջ հոգևորականութեանն ու իշխաններին խնդրել է տալիս, որ Ս. Սահակը Աստուածաշունչը յունարէնից թարգմանէ: Այդ անշուշտ միտումաւոր նկարագրութիւն է, որի մասին դեռ խօսք կ'լինի:

Այդպիսով՝ Ս. Գիրքը առաջին անգամ հայերէն է թարգմանուել տառերի գիւտից անմիջապէս յետոյ անպատճառ ասորերէն ընագրից, Ն. դարու առաջին տասնամեակի ընթացքում: Ապա միայն, 432-ից յետոյ, այդ թարգմանութիւնը ենթարկուել է մանրակրկիտ վերատուգութեան <sup>3</sup>, երբ Ս. Սահակի ու Մեսրոպի աշակերտները Յունաստանից Ս. Գրքի ընտիր յունարէն օրինակներ բերին իրենց հետ Նփեսոսի ժողովից յետոյ <sup>4</sup>:

1) Ղազար Փարպեցի, Գլ. Ժ. էջ 13. «Քանզի հոգացեալ յարաժամ տրտմէր երանելի այրն Մաշտոց, տեսանելով զմեծ ջանն և զառաւելապէս ծախս մանկանցն Հայաստան աշխարհիս, որք բազում թողալօք և հեռագնաց ճանապարհօք և բազմաժամանակեայ դեգերմամբք մաշէին զաւուրս իւրեանց ի դպրոցս ասորի գիտութեան: Քանզի պաշտօն եկեղեցւոյ և կարգացմունք գրոց ասորի ուսմամբ վարէին ի վանորայս և յեկեղեցիս Հայաստան ժողովրդոցս»:

2) Անդ՝ Գլ. ԺԱ. էջ 16:

3) Հմմտ. այդ մասին Gelzer, „Armenien“, PRE<sup>3</sup>. հատոր 2, էջ 68., S. Weber, Die katholische Kirche in Armenien, էջ 407:

4) Կորիւն, էջ 33 շար., Մովսէս Խորենացի Գ. 61.: Շատ անհաւանական է այն կարծիքը, թէ Սահակն ու Մեսրոպը Ս. Գիրքը յունարէնից կրկին անգամ թարգմանեցին, առանց ամենեին ի նկատի առնելու նախկին թարգմանութիւնը ասորերէնից: Չպէտք է մոռանալ, որ երկու դէպքում էլ թարգմանիչները միեւնոյն անձնաւորութիւններն են: Հմմտ. Preusschen, Anzeige der Merx'schen 4 Evangelien, Göttinger Gelehrte Anzeigen, 1904, էջ 527—546: Ս. Գրքի հայերէն թարգմանութեան մասին ընդհանրապէս՝ Архимандритъ Месропъ

Բայց Սահակն ու Մեսրոպը դրանով չեն բաւականանում. նրանք ուղարկում են Յովսէփ Պաղնացուն և Եգնիկ Կողբացուն («եղծ Աղանդոց»-ի անուանի հեղինակին) Միջագետք՝ Եդեսսա, «զի յԱսորական բարբառոյն զնոցին հարցն սրբոց զաւանդութիւնս,

Теръ—Мовсесянъ, Исторія Перевода Библии на армянскій языкъ, С. Петербургъ 1902. և Artasches Abeghian, Vorfragen zur Entstehungsgeschichte der altarmenischen Bibelübersetzungen. Marburg, 1906:

Մեր նպատակից ու նիւթից դուրս է այստեղ Ս. Գրքի հայերէն թարգմանութեան մասին եղած կարելի և անկարելի տարրեր կարծիքները մանրամասն քննութեան ենթարկել: Միայն երկու կարծիքի մասին մի քանի խօսք: Արշակ Տէր Միքելիանը իւր „Die armenische Kirche etc“ գրքի մէջ, էջ 35, ծանօթ. 2 այն շատ տարօրինակ կարծիքն է յայտնում, թէ հայ թարգմանիչները բացի ասորական Պեշիտտոյից (?) և Սեպուտուգինտայից (Խոթանանից յունարէն թարգմանութիւնը), գործ են ածել «նաև հին կտակարանի եբրայեցիքէն բնագիրը»: Նա մի քանի օրինակներ է բերում, այդ կարծիքը հաստատելու համար: Նրա յիշատակած մի քանի տեղերը ևս համեմատեցի մանրամասն կերպով. բայց եբրայեցիքէն բնագրի հետք ոչ մի տեղ չգտայ: Նա ասում է օրինակ Եսայի Մարգարէ Ա. 9, 2, 3, Ը. 13 Հայն ունի «Տէր Զօրութեանց», փոխանակ Եօթանանից «Սարաւովթ»-ի: Արդ՝ Լոնդոնի բազմալեզու Աստուածաշնչի մէջ Եսայի Ա. 9 կարդում ենք եբրայեցիքէն, Պեշիտտո և Սեպուտուգինտա՝ «Սարաւովթ», այն ինչ Հայը թարգմանել է այդ խօսքը՝ «Տէր զօրութեանց»: Եսայի 2. 3. եբրայեցիքէնն ու Սեպուտուգինտան կարդում են «Սարաւովթ», իսկ Հայն ու Պեշիտտոն ընդհակառակը թարգմանում են «Տէր զօրութեանց»: Եսայի Ը. 13. եբրայեցիքն կարդում է «Սարաւովթ». Սեպուտուգինտան չունի այդ խօսքը ամենևին, իսկ Հայն ու Պեշիտտոն թարգմանում են դարձեալ «Տէր զօրութեանց»: Երգ երգոց Բ. 1, Ե. 13 «Շուշան» խօսքը ասորերէն էլ նոյնն է, ինչպէս և Ովսէ ԺԳ. 12 «Ծրար» կամ եբրայեցիքէն «Ծարուր» խօսքը նոյն ձևով կայ նաև ասորերէնի մէջ: Այդպիսով



Հայերէն գրեալս գարձուցեն»<sup>1</sup>։ Որ այդ բանը յիշաւի տեղի է ունեցել, դրան վիշտ էր այն բարձրագոյն թիւ թարգմանութիւնները ասորերէնից և ասորական հայերի գրուածքներից, որ մնացել են մինչև այսօր։ Ինչպէս պարզ կերպով երևում է, այս շրջանում հայերի և ասորիների յարաբերութիւնները շատ բարեկամական են եղել. այն աստիճան բարեկամական, որ Թէոդոսիոս կայսեր նամակի մէջ<sup>2</sup> առ Սահակ Պար-

տեանում ենք, որ եթէ Տէր Միքելեանը ասորերէն իմանար, յիշեալ ընդարձակ ծանօթութիւնը ամենևին չէր գրի։ Հմմտ. այս մասին Conybeare, „Armenian Version“ in Dictionary of the Bible by Hastings, հատոր Ա. էջ 151—154։ Միանգամայն ուղիղ հայեացք ունի խնդրի վրայ մեր կարծիքով F. C. Burkitt, Encyclopaedia Biblica by Cheyne, հատոր IV 5011, „Text and Versions“.

Միւս կարծիքն այն է, թէ հայերէն ստատուածաշունչը սկզբում թարգմանուել է Դ. դարու սկզբին, երբ Գրիգոր Լուսաւորիչն սկսեց քրիստոնէութիւնը տարածել երկրում։ Այդ կարծիքն յայտնում են Սուքիաս վրդ. Պարոնեան, Conybeare, Անդ. Ա. էջ 154 և Մեսրոպ վրդ. Տէր Մովսիսեան։ Ապացոյցի մասին խօսք անգամ լինել չէ կարող։ Այստեղ մեր առաջ է միայն մի բոլորովին անհիմն ենթադրութիւն հակառակ բոլոր ժամանակակից և վստահիլի աղբիւրների, որ ըստ մեծի մասին հիմնուում է է. դարու մի հեղինակի (Իբրև թէ Յովհան Օձնեցու ուսուցիչ Թէոդորոս Բոթնաւորի) մի քանի անհաստատ և անհասկանալի խօսքերի վրայ։ Նոյն խնդրի մասին, այլ բացատրութեամբ (Գ. Թարգմանութիւն) նորեքս նաև Գ. Տէր-Մկրտչեան «Արարատ» 1908. էջ 581—585։

1) Կորին, էջ 32 շար., Մովսէս Խորենացի Գ. 60։

2) Մովսէս Խորենացի Գ. 56., հմմտ. Կիրակոս Գանձակեցի, էջ 18. «Արհամաբուլ զճարտարօքս, որ ի մերում քաղաքիս, յասորեաց ոմանց խնդրէիւր զիմաստից գիւտս»։ Հմմտ. ասորիների ազդեցութեան մասին ընդհանրապէս նաև Joseph Strzygowski, Das Etschmiadsin - Evangeliar, Wien, 1891, էջ 81 շար.։

Թե այդ մասին ուղղակի գեղոհութիւն է արտայայտուում, թէ ինչու հայերը փոխանակ յոյն ճարտարներին դիմելու, նրանց արհամարհել և ասորիները մօտ են որոնել նեղութեան ժամանակ իրենց օգնութիւնը:

Առանձին ուշադրութեան արժանի է այն հանգամանքը, որ ասորիների այդպիսի մեծ ազդեցութեան շնորհիւ այնուհետև մի քանի ասորիներին առանձնաշատուկ բաներ մուտք են գործել նաև Հայոց եկեղեցու մէջ: Այդպէս օրինակ Կորնթացաց Գ. կեղծ թուղթը, որ հաւանականաբար առաջ է եկել Նդեսսայում և որը վաւերական է համարուել ասորիների կողմից և կարգացուել ասորական եկեղեցում, ընդունելութիւն է գտել նաև Հայոց եկեղեցում: Մտածելու նիւթ է տալիս նաև այն, որ Աֆրատէսի քարոզները կամ ճառերը—Յակովբ Մծբնայ հայրապետի անուան ստակ թէև—մեծ ազդեցութիւն ու հեղինակութիւն են վայելել Հայոց եկեղեցում<sup>1</sup>: Իսկ որ ասորի նշանաւոր եկեղեցական հայր Եփրեմը նաև Հայոց եկեղեցում ամենահեղինակաւոր հայրերի հետ դիրք է գրաւել, կարիք անգամ չկայ յիշատակելու:

Այդ բարեկամութիւնը սակայն երկար չտևեց. այնպէս է երևում, որ Սահակի ու Մեսրոպի գործունէութիւնը նաև յունական Հայաստանում տարածուելուց յետոյ, երբ կայսրից այդ մասին իրաւունք ստացուեց, յարաբերութիւնները վատացել են: Թարգմանչաց դպրոցի գործունէութեան սկզբում առաջին աշակերտներին (Յովսէփ և Նզնիկ) Նդեսսա ուղարկեցին, որ առանձնապէս զբաւիչ կենդրոն էր գիտութեան,

---

1) Հմմտ. Bert, Aphraates Homilien übersetzt, Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Literatur. Hrg. von O. von Gebhardt und A. Harnack, III 1888. էջ XXVI շար.

հայերի համար մանաւանդ, իւր մօտիկութեան և մեծ մատենադարանի պատճառով<sup>1</sup>։ Այնպէս որ սկզբում ասորիները դժգոհելու առիթ չունէին։ Բայց հետոյ հետէ զրուծիւնը փոխուեց. դպրոցի ղեկավարները սկսեցին Բիւզանդիոնն ու Աթէնքը գերադասել և աշակերտներին այնտեղ ուղարկել։ Տրամադրութեան այդ փոփոխութիւնը ինչպէս երևում է յանկարծական է եղել։ Որովհետեւ տեղեկութիւն ունինք, որ Յովսէփն ու Նզնիկը ղեռ ևս Միջագետքում զբաղուած ժամանակ, լսելով որ Սահակն ու Մեսրոպը ուրիշներին ուղում են Բիւզանդիոն ուղարկել, առանց իրաւունք առնելու կամ թոյլտուութեան սպասելու, իրենք էլ այնտեղ են դիմում<sup>2</sup>։ Արդեօք այդ փոփոխութիւնը հարաւ-արեւելեան Հայաստանի հոգևորականութեանն հաճելի չէր և դառնացրել էր, արդեօք նրանք անհամաձայն էին յունական ազդեցութեան կրկին այդ ձևով մեծ չափով զօրանալուն, որոշ կերպով ասել չենք կարող։ Բայց մենք տեսնում ենք կրկին մի հարաւ-արեւելեան Հայաստանցի հոգևորականի, Արծկէի Սուրմակ երէցին, որ ընդդէմ է դուրս գալիս կաթողիկոսին։ Նա միանալով Հայ նախարարների հետ, որոնք կամենում էին քաղաքական ինտրիգայի միջոցով Հայոց Արտաշիւր Թագաւորին գահնկէց անել և զուր փորձում էին նաև Սահակին համաձայնեցնել իրենց հետ, ամբաստանում է Սահակ կաթողիկոսին Պարսից Վռամ Թագաւորի առաջ<sup>3</sup>։ Ինչ հիմք ունէր Սուրմակը ամբաստանելու Ս. Սահակին, չի յիշում, բայց կարելի է ամենայն հաւանականութեամբ ենթադրել։ Անշուշտ Սուրմակը

---

1) Մովսէս Խորենացի՝ Գ. 60, 62.

2) Մովսէս Խորենացի՝ Գ. 60.

3) Մովսէս Խորենացի՝ Գ. 64.

Ս. Սահակին ներկայացնում է իբրև պետական քաղաքականութեան հակառակորդի, որովհետև նա, հակառակ յունարէնի դէմ եղած արգելքների պետութեան կողմից, իւր աշակերտներին կրկին Յունաստան է ուղարկում և նպատակ ունի այդպիսով Հայոց եկեղեցին աւելի սերտ կապերով շաղկապել Բիւզանդիոնի հետ <sup>1</sup>, այն ինչ միակ թոյլատրելի ասորերէնը անուշադրութեան է մատնել: Այդ ամբաստանութիւնների հետեանքն այն եղաւ, որ Պարսից թագաւորը հաճոյքով հայրապետական իշխանութիւնից զրկեց Ս. Սահակին և կաթողիկոսական աթոռը յանձնեց Սուրմակին իրեն <sup>2</sup>: Բայց նա չկարողացաւ մի տարուց աւելի դիմանալ: Հայ նախարարները նրան քշեցին և Վռամից մի նոր կաթողիկոս խնդրեցին: Վռամը նախ նշանակեց Բրքիշոյ <sup>3</sup> ասորուն և նրանից յետոյ Շմուէլին, նոյն ազգից <sup>4</sup>: Սակայն այս ասորիներն էլ չկարողա-

1) Մովսէս Խորենացի՝ Գ. 63. «յունովք գլխաւ խորհրդովն».

2) Զգիտենք ինչ աղբիւրների հիման վրայ Ս. Վերերը այս Սուրմակին ասորի է համարում. (Die Kathol. Kirche in Armenien, էջ 417 շար.)

3) Անուան ասորական ձևն է «Բրիքիշոյ»: Հետաքրքրական է, որ Ստեփանոս Ասողիկը սրան «Արդիշոյ» է կոչում և «Յակովբիկ չարագործ» մակդիրը կպցնում (Ասողիկ, Բ. 1, էջ 76): Թէ ինչպէս պէտք է ըմբռնել այդ, յետոյ կտեսնենք: Շատ զարմանալի է սակայն, որ Հիւրջմանը Ասողիկին հետեւելով նրան իսկապէս Յակովբիկ է անուանում (Armenische Grammatik, Ա. էջ 289, 4.), այն ինչ յայտնի է, որ Վռամի ժամանակ (420—438) Յակովբիկների մասին խօսք լինել չի կարող և նրանք մի դարուց էլ աւելի յետոյ են հանդէս գալիս պատմութեան մէջ:

4) Մովսէս Խորենացի՝ Գ. 64, 65, 66., Ղազար Փարպեցի, Գլ. ԺԵ. էջ 26., Յովհաննէս կաթողիկոս՝ Գլ. ԺԳ. էջ 74., Թովմա Արծրունի՝ Ա. էջ 79., Ասողիկ՝ Բ. 1. էջ 76.,

ցան երկար իշխանութիւն վարել, ընդհանուր առմամբ Բրքիշոյին ոչ աւելի քան 3 և Շմուէլին 5 իշխանութեան տարիներ են ընծայուում: Պարսից թագաւորի այսպիսի կարգադրութեան նպատակը միանգամայն հասկանալի է և ապացուցանում է մեր հայեացքի ճշմարտութիւնը: Սոքա պէտք է Սահակին ու Մեսրոպին հակառակ աշխատէին, ասորական ազդեցութիւնը վերստին ամրապնդէին և յուսականը, որ ցանկալի չէր թագաւորի համար, որչափ հնար էր կրճատէին կամ վերացնէին: Բայց այդ բանը այլ ևս յաջողութիւն չգտաւ: Ընդհակառակն այդ ասորիները իրենց անձնաւորութեամբ նպաստեցին ասորոց ազգի դէմ ուղղակի թշնամութիւն և ատելութիւն, իսկ իրենց անձի դէմ արհամարհանք առաջ բերելուն. որովհետեւ նոքա սղջախոհ մարդիկ չէին, և միեւնոյն ժամանակ խիստ շահատէր էին: Գուցէ այս և հետեւեալ տեղեկութիւնները փոքր ինչ չափազանցեցրած են, բայց էտիան կէտերում նրանք ամենայն հաւանականութեամբ ճշմարիտ են: Այդ է երևում պարզ կերպով յատկապէս Ղազար Փարպեցու դառնացած խօսքերից ու նկատողութիւններից: Նա դարձել է ուղղակի թշնամի ամեն ասորական բանի՝ ասորերէն լեզուի, ասորական բարքերի, ասորական գրականութեան նկատմամբ:

Այդպէս՝ նրա սլատմելուց այնպէս է դուրս գալիս, իբր թէ իշխաններն ու հոգևորականութիւնը Ս. Սահակին խնդրում են յատկապէս յուսարէնից<sup>2</sup>

Վարդան՝ Գլ. ԻԶ. էջ 52., Կիրակոս Գանձակեցի՝ էջ 19., Սամուէլ Անեցի էջ 70. Հմմտ. այս մասին Arsachak Ter-Mikelian, Die armen. Kirche, էջ 36:

1) Մովսէս Խորենացի՝ Գ. 64, 65, 66., Ղազար Փարպեցի՝ Գլ. ԺԵ. էջ 26.

2) Ղազար Փարպեցի՝ Գլ. ԺԱ. էջ 16.

թարգմանել աստուածաշունչը. ասորական լեզուն անյուր է և այդ պատճառով էլ դժուար հասկանալի<sup>1</sup>։ Ուշագրաւ է այդ տեսակէտից այն տեղեկութիւնը, որ նա տալիս է մի անձնաւորութեան մասին, որի հայրը ասորի է եղել. «էր նորա գործակից, որում անուն էր Վրիւ, անանուն ըստ ազգի և անփորձ իրի, որդի առն ասորւոյ, բայց շատխօսութեամբ և ընդ-վայրաբանութեամբ առաւելեալ նմանէր ազգի ասոր-ւոց<sup>2</sup>»։ Այս արտայայտութիւնները ցոյց են տալիս, թէ որքան դառնացած է Ղազարը։ Պատճառը պարզ է։ Ղազարը մի ջերմ կուսակից է յունական դիտութեան ու մտքի։ Նա ինքն էլ աշակերտել էր այն ժամանակի մեծ մարդկանց մօտ և յետոյ թարգմանչաց դպրոցի իւր միւս ընկերների հետ միասին տտելութեան ու հալածանքի ոտարկայ էր դարձել մի ուրիշ, հաւանօ-րէն ասորական ազդեցութեան տակ ընկած ուղղու-թիւնից, ինչպէս տեղեկանում ենք նրա նսմակից առ ժամանակի մարգպանը՝ Վահան Մամիկոնեան<sup>3</sup>։ Որ այդ ուղղութիւնը ամենայն հաւանականութեամբ առ-հասարակ ամբողջ թարգմանչաց դպրոցի դէմ է եղել, երեւում է ոչ միայն այն անուններից, որ տալիս է մեզ Ղազարը իւր թղթի մէջ, այլ նաև այն հանգա-մանքից, որ «թարգմանիչ»ներից մէկը հազիւ Հայաս-տանի սահմաններն էր մտել Բիւզանդիոնից վերադառ-նալիս, որ հակառակորդներն սկսեցին արդէն նրա դէմ էլ գործել, «թարգմանիչ» անունը բաւական համարելով հալածանքը հիմնաւորելու համար։ Այդ թարգմանիչը

1) Անդ՝ Գլ. Ժ. էջ 13.

2) Անդ՝ Գլ. ԿԵ. էջ 117.

3) Ղազարի թուղթը պատմութեան հետ միասին տըպ-ուած, Վենետիկ 1891, էջ 641—691., Տփլիս 1904, էջ 183—204.

Տէր Խոսրովիկն էր, որ հայրենիք չհասած մեռնում է <sup>1</sup> :

Յիշատակութեան արժանի է նաև այն, որ մինչև իսկ ասորական ազանդաւորներ այս ժամանակ ոչ միայն մուտք են գործել Հայաստան, այլ մինչև անգամ, ինչպէս երևում է պաշտպանութիւն են դառել ասորական ուղղութեան կողմից: Այդպէս օրինակ Մեսալեաններ ( = աղօթողներ) կոչուածները, որոնք ապա Շահապիվանի ժողովում շուրջ 445-ին Ս. Սահակի և Մեսրոպի աշակերտների կողմից բանադրւում են և խիստ պատիժների տակ ընկնում <sup>2</sup> :

Պարզ է, որ Պարսից պետութիւնը ասորական ուղղութիւնը հովանաւորում էր ինչպէս առաջ, այնպէս էլ այժմ: Մանաւանդ որ թարգմանչաց դպրոցի հիմնադիրներից և ներկայացուցիչներից Հայոց ժողովուրդը զօրութիւն ստացաւ Վարդան Մամիկոնեանի առաջնորդութեամբ 451 թուին աննկուն կերպով ընդ առաջ ելնելու պարսիկներին, մի խիստ անհաւասար կռուի մէջ: Ասորական կամ ասորիների ազդեցութեան տակ գտնուած կուսակցութեան հովանաւորուելը պարսիկների կողմից պարզ կերպով երևում է նաև նրանից, որ Ս. Սահակի ու Մեսրոպի աշակերտ Յովսէփ երէցի մահից յետոյ, որ կաթողիկոսական իշխանու-

1) Ղազարի թուղթը, էջ 202. «անարատ և յամենեցունց յարգելի յոյսն Տէր-Խոսրովիկ, չև ևս հասեալ ի սահմանս մեր ..... որպէս ի վերայ թշնամւոյ զինեցան, ասիլով. «ահա թւը գայ միւս ևս թարգմանս: Եւ օրհնելոյն ի հեռաստանէ լուեալ զգոնչիւն մահաձայն աղեղանցն՝ աղօթեաց առ Բարձրեալն, և վաղվաղակի ընկալաւ զինդիրն»:

2) Հմմտ. Կարապետ վարդապետ Տէր Մկրտչեան՝ Dis Paulikianer, էջ 42 շար., S. Weber, Անդ՝ էջ 424 շար., N. Bonwetsch, «Messalianer», PRE<sup>3</sup>, հատոր 12, 1903. էջ 661—664. յատկապէս էջ 664.

Թիւն էր վարում այս դժուարին ժամանակներում, դարձեալ Մանագկերտցիների կամ Աղբիւնոսի ցեղից երկու անձնաւորութիւն են կաթողիկոսական գահը բարձրանում, որոնց թէև չեն յիշում մեր միւս պատմագիրները, բայց որոնց ժամանակակից պատմիչ Ղազար Փարպեցին որոշկերպով յիշում է իբրև Յովսէփի յաջորդներ: Ո՛չ մի կասկած լինել չի կարող Ղազարի տուած տեղեկութեան ճշմարտութեան մասին. և որովհետև նրա խօսքերը շատ զգոյշ և տարօրինակ են հնչում, աւելորդ չենք համարում այստեղ դնել. «Քանզի յետ կատարման սրբոյ կաթողիկոսին Յովսէփայ յաջորդեաց զկաթողիկոսութիւնն յաշխարհիս Հայոց Տէր Մելիտէ, որ էր յազգէն Մանագկերտեցեացն. և զհետ նորա Տէր Մովսէս, որ էր և նա ի նոյն ազգէ: Եւ ապա ըստ Աստուծոյ տեսչութեանն յաջորդեաց զկաթողիկոսութիւնն աշխարհիս Հայոց Տէր Գիւտ, որ էր ի գաւառէն Տայոց, ի գեղջէն Արահեգայ, այլ լի զիտութեամբ հայովս և առաւելեալ յունիւնս<sup>1</sup>»:

Զնայելով Ղազարի լռութեան, այնուամենայնիւ պարզ կերպով հասկանալի է նրա միտքը: Մանագկերտցի երկու կաթողիկոսների մասին ոչինչ չի ասուում, ոչ լաւ, ոչ վատ, եթէ վերջին մտքով չհասկանանք «յազգէ Մանագկերտեցեացն» արտայայտութիւնը, քսնի որ Զաւէն, Շահակ և Ասպուրակէս ևս այդ ցեղից լինելով նուազարժէք են համարուում: Սակայն դրանից եզրակացութիւն հանել կարելի չէ:

1) Ղազար Փարպեցի՝ Գլ. ԿԲ. էջ 110.—Հ. Բ. Սարգսեանը իւր Մանգակունու մասին գրած քննական ուսումնասիրութեան մէջ (1895, էջ 11 շար.) այս հատուածը ուզում է յետոյ ներմուծուած համարել, որովհետև նոքա միւս պատմագիրների մօտ չեն յիշում: Այդ փաստաբանութիւնը խիստ տկար է. Հմմտ. S. Weber, Անդ՝ էջ 449—453.



Բայց այդ հակադրութիւնը. ոչ մի խօսք այն մասին, թէ ինչպէս Մելիտէն ու Մովսէսը կաթողիկոս դարձան և ինչ արին. ոչ մի խօսք նրանց յատկութիւնների մասին. իսկ Գիւտը յունական կրթութիւն ստացած մարդ էր և կաթողիկոս դարձաւ «ըստ Աստուծոյ տեսչութեանն»: Գուցէ ասորական կուսակցութեան այս ներկայացուցիչների օրով սկսուեց հալածանքը թարգմանչաց դպրոցի դէմ, որի դառնութիւնը ապա Ղազարն էլ ճաշակեց: Այդ պատճառով էլ անշուշտ յունական կրթութիւն ստացած պատմիչը այս յունական կրթութեան հակառակորդների մասին լուռ արհամարհանքով է անցնում:

Վերջին երկու Մանագիւերացի կաթողիկոսներով բոլորովին անհետանում է ասորական եկեղեցու ազդեցութիւնը հայկականի վրայ: Նոցա յաջորդում են իրար յետևից յունական կրթութիւն ստացած մարդիկ: Բացի այդ Ե. դարու սկիզբներից սկսած ասորական եկեղեցին շարունակ պառակտւում էր ներքուստ և ժամանակ չունէր այլ ևս հարեանների վրայ ուշադրութիւն դարձնելու: Այդպէս վերջանում է Հայոց եկեղեցու պատմութեան առաջին շրջանը:

Հետևեալը ցոյց կտայ, որ թէև այնուհետև էլ Հայոց եկեղեցու յարաբերութիւնները մեծ չափով շարունակւում են ասորական եկեղեցիների հետ, բայց ասորական եկեղեցու ազդեցութեան մասին Հայոց եկեղեցու վրայ այլ ևս խօսք լինել չի կարող, այլ ընդհակառակն՝ այժմ Հայոց եկեղեցին է ազդեցութիւն գործում բաժան բաժան եղած ասորական եկեղեցու թուլացած հատուածների վրայ և վերջինների կողմից ճանաչւում իբրև ուղղափառ և օրինակելի եկեղեցի:

**Զ. ԴԱՐՈՒ ԵԿԵՂԵՑԱԿԱՆ ԿՈՒՍԱԿՑՈՒԹԻՒՆՆԵՐԸ  
ԱՍՈՐԱԿԱՆ ԱՐԵՒԵԼՔՈՒՄ ԵՒ ՆՐԱՆՑ ՅԱՐԱՔԵՐՈՒ-  
ԹԻՒՆՆԵՐԸ ՀԱՅՈՑ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ՀԵՏ.**

Ընդհանրական եկեղեցու մեծ պայքարը դաւա-  
նանքի համար Ե. դարում, կարելի է ասել, բոլորովին  
աննկատելի էր անցել Հայոց եկեղեցու համար:  
431 թուին, Եփեսոսի ժողովում ոչ Հայոց Սահակ  
կաթողիկոսն էր ներկայ և ոչ էլ մի այլ եպիսկոպոս:  
Բայց նրանց ուղարկել էին ժողովի վճիռները և նրանք  
համաձայնութիւն էին յայտանել. Կոստանդնուպոլսի  
Պրովիդ<sup>1</sup> և Մելիտինէի Ակակիրոս<sup>2</sup> եպիսկոպոսներն էլ

1) Migne, Patr. Gr. LXV 856:

2) Կորինս՝ Անդ՝ էջ 27.: Պրովիդի ընդարձակ նամակը մնա-  
ցել է մեզ երեք լիզուով. Յ ու ն ա Ր է ն՝ Migne LXV, Mansi  
V 421—438., Ա ս ո Ր Ե Ր է ն՝ Զաքարա Հռետորի Եկեղեցական  
պատմութեան մէջ. Land, Anecdota Syriaca III 2, էջ 103—  
115 (գիրմաներէն թարգմանութիւն՝ Ahrens - Krüger; die so-  
gen. Kirchengeschichte des Zach. Rhet., Leipzig, 1899. էջ 27\*—  
41\*), և հ ա յ Ե Ր է ն՝ Գիրք Թղթոց, Տփլիս 1901, էջ 1—8: Մեր  
խնդրից դուրս է այստեղ բնագրերի զգալի տարբերութիւն-  
ները քննել. համտ. յունականի տարբերութիւնները Ahrens—  
Krüger-ի ծանօթութիւնները, էջ 299—300: Նամակը գրուած  
պիտի լինի շուրջ 435-ին: Համտ. Արշակ Տէր Միքելեան՝  
Die armen. Kirche, էջ 37 շար.:

Թուղթ էին գրել Հայերին և զգուշացրել Թէոդոր Մոպսուեստացու և Նեստորի «մոլորութիւն»-ներից, որի հետևանք հայերն իրենց աշխատեցին հեռու պահել այդ գիտնականների հետևողներից: Իսկ Քաղկեդոնի ժողովի ժամանակ հայերը բոլորովին ուրիշ խնդրով էին զբաղուած: Ուղիղ 451 թուին էր, որ նրանք ստիպուած էին իրենց արիւնով պաշտպանել քրիստոնէութիւնը մագդայականութեան դէմ, և ապրստամբութեան դրօշակը բարձրացնելով, մենակ, առանց արտաքին օգնութեան դուրս էին եկել Պարսից արքայից արքայի անագին զօրութեան դէմ: Պատերազմի դաշտում հայերն ի հարկէ պարտութիւն կրեցին: Բայց Պարսից Թազաւորն էլ չկարողացաւ իւր նպատակին հասնել: Սկսուեց անմիջապէս տասնեակ տարիներ տևող կրօնական մանր պատերազմը, որ միայն այն ժամանակ դադարեց, երբ Պարսից արքան վերջապէս ստիպուած տեսաւ իրեն կրօնի և պաշտամունքի ազատութիւն շնորհելու հայերին: Մինչև ե. դարու 80-ական թուականները հայերը չէին կարող ամենևին դաւանանքի տարբերութիւնների մասին մտածել. նրանք պիտի ամենից առաջ աշխատէին դեռ առհասարակ քրիստոնեայ մնալ: Իսկ երբ այդ նրանց յաջողուեց, Քաղկեդոնի դաւանութեան շուրջը սկսած ծանր պայքարն արդէն անցել էր: Արևելքը մերժել էր նոր, դրսից իրեն վաթաթած դաւանանքը և «միաբնակ» կամ մոնոֆիզիտ կոչուած կուսակցութիւնը յաղթանակը տարել էր Զենոն կայսեր «Հենոտիկոն» հրովարտելով (482), որի մէջ Թէև Քաղկեդոնի ժողովն իւր որոշումներով բացորոշ կերպով չէր դատապարտուած, բայց այն ձևով էր յիշուած, որ դատապարտութեան հաւասար էր, հէնց որ մարդ ուզենար Հենոտիկոնի մտքերի

խորը թափանցել<sup>1</sup>։ Եւ այդպէս էլ եղաւ։ Օրինակ Պետրոս Աղէքսանդրացին յայտնի կտորը բացատրեց այն ձևով, որ գատապարտութիւն դուրս եկաւ։ Ամենայն հաւանականութեամբ Ձենոնի Հենոտիկոնի այդ սուր բացատրութիւնը Հայաստանում ընդունելութիւն գտաւ Ձ. դարու սկզբին Բարգէն կաթողիկոսի մի ժողովում, որով Քաղկեդոնը թէև ոչ բացորոշ, բայց լռելեայն կերպով գատապարտուեցաւ<sup>2</sup>։

Մինչև վերջին ժամանակներս սովորաբար կարծւում էր, թէ Բարգէն կաթողիկոսը 491 թուին Վաղարշապատում ժողով է գումարել<sup>3</sup>, և գլխաւորապէս Քաղկեդոնականութեան դէմ<sup>4</sup>։ Այդ սխալի պատճառը ոչ թէ գիտնականներն էին, այլ այն ժամանակ յայտնի աղբիւրները։ Յովհաննէս կաթողիկոսն օրինակ այնպէս է խօսում, որ դուրս է գալիս թէ Դուինի Ա. ժողովում գործ են ունեցել միայն Քաղկեդոնականութեան հետ<sup>5</sup>։ Նոյնն է դուրս գալիս

1) Տես այդ խնդիրների մասին՝ Երուանդ վարդապետ Տէր-Մինասեանց, Ընդհանուր Եկեղեցական Պատմութիւն, Հատոր Ա. Հին եկեղեցին, էջմիածին 1908, էջ 332—336։

2) Յովհաննէս կաթողիկոս, Երուսաղէմ 1867, Գլ. ԺԶ. էջ 80 շար.։ Հմմտ. առհասարակ Gelzer, PRE<sup>3</sup>, հատոր 2. էջ 77 շար., G. Krüger, Monophysit. Streitigkeiten im Zusammenhange mit der Reichspolitik, Jena 1884., Loofs, Dogmengeschichte<sup>3</sup>, § 39<sup>1</sup>, առանձնապէս A. Harnack, Dogmengeschichte<sup>3</sup>, II 376 շար. և G. Krüger, „Monophysiten“, PRE<sup>3</sup>. հատոր 13. էջ 372—401։

3) Gelzer, PRE<sup>3</sup>, 2. էջ 78., Ա. Տէր Միքելեան, Անդ՝ էջ 47., Կարապետ վարդապետ Տէր Մկրտչեան, Paulikianer, էջ 54 (բոլորը հետևելով Չամչեանին, II 225 շար.)։

4) Տէր Միքելեան, էջ 47., Կարապետ վարդապետ Տէր Մկրտչեան, էջ 54։

5) Գլ. ԺԶ. էջ 80 շար., հմմտ. նաև նորան վերագրւող Հայոց հայրապետների շարքը, Սամուէլ Անեցու ծանօթ. մէջ տպուած, էջ 270, 274։

նաև Ուխտանէսի մօտ պահուած Արրահամ կաթուղիկոսի նամակներէց (606—610) <sup>1</sup>։ Այդ աեղեկութիւնների հիման վրայ ընդհանրացել էր այն կարծիքը, թէ Բաբելոն կաթուղիկոսի ժողովը վերաբերում էր Քաղկեդոնականութեան, որն և պաշտօնական կերպով բանադրուել է այն ժողովում։ Իրողութիւնը սակայն այդպէս չի եղել։ Ընդհակառակն՝ ինչպէս երևում է, Բաբելոնի ժողովն զբաղուել է զլիսաւորապէս և աւելի ներքին եկեղեցական խնդիրներով, գուցէ նաև նեստորականութեան խնդրով։ Իբրև երկրորդական խնդիր ապա անշուշտ նաև Հենոտիկոնի — հակաքաղկեդոնական մաքով — ընդունելութեամբ։ Այդ բանը պարզ է այժմ Թղթոց Գրքի հրատարակութեամբ, ուր տպուած են Բաբելոնի թղթերը «ի Պարսս, առ ուղղափառս» <sup>2</sup>։ Եթէ Բաբելոնը յիշուի միայն 5 տարի է հայրապետական իշխանութիւն վարել, ինչպէս բոլոր պատմիչներն ու աղբիւրները վկայում են <sup>3</sup>, 491 թուին նա առհասարակ չէր կարող կաթուղիկոս եղած լինել, որովհետև Բաբելոնի վաւերական թղթերի հիման վրայ «ի Պարսս, առ

1) Ուխտանէս կաթուղիկոս, Պատմութիւն Հայոց, էջ-միածին, 1871. 11 գլ. 47. և 50. Թուղթ երկրորդ և երրորդ Տեառն Արրահամու Հայոց կաթուղիկոսի առ Կիւրիոն Վրաց կաթուղիկոսն։ Տես նաև Գիրք Թղթոց, էջ 176—177 և 180—184։

2) Առաջին թուղթը 1898 թուին հրատարակեց նախօրօք Կարապետ վարդապետ Տէր Մկրտչեանը՝ «Արարատ», 1898, էջ 383—386. Թղթոց Գիրքը տպուած է 1901-ին Տփլիսում։

3) Յովհաննէս կաթուղիկոս, Սամուէլ Անեցի, Մխիթար Անեցի, Միքայէլ Ասորի՝ Յաղագս քահանայութեան մեծ փոփոխութիւնների ենթարկուած գրուածքը. Ասողիկը մինչև անգամ միայն 3 տարի է տալիս նրան։

ուղղափառ», Գիրք Թղթոց էջ 41—51 նա մի ժողով է գումարել Կալատ Ա.-ի (488—531) 18-րդ տարին, ուրեմն 505—506 թուին. և ոչ թէ Վաղարշապատում, ինչպէս յետագայ պատմիչները սխալ կերպով տեղեկացնում են, այլ Դուինում: Այդ մասին այժմ այլ ևս ոչ մի հիմնաւոր կամ մինչև իսկ ուշադրութեան արժանի կասկած յարուցանել չի կարելի: Եթէ վերջերս դարձեալ Բաբգէնի ժողովի ժամանակի և տեղի մասին կասկած է յարուցուել Վիեննայի Մխիթարեան երկու հայրերի՝ Հ. Հ. Գաթըրճեանի և Ն. Ակինեանի կողմից, այդ էլ յառաջ է եկել, ինչպէս կտեսնենք, միայն ինչորի խորքը չթափանցելուց և զանազան թիւրիմացութիւնների վրայ անհիմն ենթադրութիւններ կազմելուց:

Այդպէս՝ նոքա Բաբգէնի յայտնի ժողովը համարում են 510-ին եղած և ոչ թէ 506-ին, այն անհասկանալի սխալ հաշուով, թէ պէտք է Կալատի թագաւորութեան տարիներից հանել նրա եղբայր Ջամասպի ապստամբութեան 4 տարիները, որով Կալատի ԺԸ. տարին կլինի 510-ը. այն ինչ յայտնի է, որ Կալատն ինքը այդ 4 տարին որոշ կերպով իրենն է համարել և հոգ էլ տարել է, որ հպատակներն էլ այդպէս հաշուեն, անկանոն հրատարակելով եղբոր չորս տարուայ իշխանութիւնը<sup>1</sup>: Հ. Ն. Ակինեանը բացի այդ ժողովից երկու այլ ժողով ևս վերագրում է Բաբգէնին, մէկը իբրեւ թէ յիշատակուած Բաբգէնի Բ. Թղթի մէջ, իսկ միւսը իբր 512/13-ին գու-

1) Th. Nöldeke, Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden. Aus der arabischen Chronik des Tabari übersetzt und mit ausführlichen Erläuterungen und Ergänzungen versehen. Leyden, 1879. Exkurse, I. Chronologie der Sasaniden, էջ 427—428:

մարուած Վրաց և Աղուանից մասնակցութեամբ Վաղարշապատում<sup>1</sup>։ Վերջին ժողովն ընդունելու գլխաւոր հիմունքն այն է, որ Բաբգէնի թղթում «ի Պարսսառ ուղղափառս» չեն յիշուում Վրաց այն եպիսկոպոսները, որոնց անունները, թէպէտ և շատ այլաձև ու եղծուած կերպով ֆնացել է Աբրահամի Գ. թղթի մէջ առ Կիւրիոն Վրաց կաթողիկոսը<sup>2</sup>. ապա նաև Յովհաննէս կաթողիկոսի<sup>3</sup> և Յովհան Օձնեցուն վերագրուող «Սակս ժողովոց» գրուածքի վկայութիւնը<sup>4</sup>։ Սակայն Բաբգէնի Բ. թղթի<sup>5</sup> մէջ ոչ մի ժողովի ակնարկ անգամ չկայ. և եթէ թուղթը ժողովական թուղթ լինէր, ինչպէս կարծում է սխալ կերպով Հ. Ն. Ալիքեանը, այն ժամանակ պիտի անհրաժեշտաբար յիշուէին բոլոր ներկայ եպիսկոպոսներն ու իշխանները, ինչպէս յիշուում են նոքա առաջին թղթում. ուրիշ կերպ անկարելի է։ Իսկ 512/13 թուի ժողովը Վաղարշապատում նոյնպէս թիւրիմացութեան արդիւնք է։ Յովհաննէս կաթողիկոսի վրայ բան հիմնել չի կարելի, քանի որ նա արժանահաւատ աղբիւր չէ. նոյն երեսում Վարգան Մամիկոնեանի ապստամբութիւնն ու Սուրէն մարզպանին սպանելը Դուռնում և Հայ նախարարների Յունաց երկիր փախչելը դնում է Ղևոնդ կաթողիկոսի օրով 530-ական թուականներին. այն ինչ ժամանակակից Յովհաննէս եփեացին ասում է, որ այդ դէպքն եղել է 571 թուին և Յովհաննէս Բ. Գաբեղենցու օրով, որ նոյնպէս Կ. Պո-

1) Հանդէս Ամսօրեայ 1904, էջ 211—212. հմմտ. էջ 42. այլև 1908, էջ 169.

2) Դիւրք թղթոց, էջ 183.

3) Յովհաննէս կաթողիկոս, Մոսկուա 1853, էջ 36.

4) Դիւրք թղթոց, էջ 220—221.

5) Դիւրք թղթոց, էջ 48—51.

լիս է փախել, պատմել Յովհաննէս Եփեսացուն ամբողջ ապստամբութեան մանրամասնութիւնները և երկու տարուց յետոց մեռել ու թաղուել է. Պօլսոմ<sup>1</sup> էլ չենք ասում, որ Հայոց թուականի հաստատութիւնն էլ դնում է Մովսէս Եղուարդեցու օրով, որ նոյնպէս բոլորովին սխալ է: «Սակա ժողովոց»-ի վրայ ևս ոչինչ հիմնել չի կարելի, քանի որ արևի նման պարզ է, որ նրա յիշած Բաբգէնի ժողովը և Բաբգէնի Ա. թղթի մէջ յիշուածը բոլորովին նոյնն է: Այդ բանը երևում է ոչ միայն նրանից, որ երկուսի մէջ էլ ժողովի թուականը յատկապէս յիշուած է՝ Կաւատի ԺԸ. տարին, այլ նաև նրանից, որ ժողովի նիւթն ևս երկու աղիւրների մէջ միևնոյնն է՝ Նեստորականների, Ակակի ու Բարծուճայի խնդիրը Պարսկաստանում: Մինչև անգամ Բաբգէնի նամակից բառացի կտոր կայ մէջ բերուած «Սակա ժողովոցի» մէջ (տե՛ս Դիրք Թղթոց, էջ 46 և 221): Իսկ Վրաց եպիսկոպոսները չեն յիշատակում Բաբգէնի Ա. թղթի մէջ այն պարզ պատճառով, որ Բաբգէնի թուղթը գրուած է որոշ նպատակով և միայն հայերի կողմից. բացի այդ պարզ երևում է, որ Բաբգէնի Ա. թղթի նման «Հաւատոյ նամակ» Պարսկաստանից եկած ուղղափառները վերցրել են նաև Վրացիներից: Այդ են ապացուցանում գոնէ Բաբգէնի Բ. թղթի մէջ եղած հետեւալ խօսքերը. «Այսուիկ վարիմք հաւատովք, զոր և գրեցաք իսկ ձեզ յառաջագոյն, Վրաց և Աղուանից միաբանութեամբ, ԻԻՐԱՔԱՆՁԻԻՐ ԱՇԽԱՐՀԻ ԳՐՈՎ»:

1) The Third Part of the Eccl. History of John, Bishop of Ephesus, ed. by Cureton, Դիրք II, Գլ. 20—24. Oxford 1853. Անգլ. թարգմանութիւն P. Smith, 1860. էջ 120 շար. Գերմաներէն J. M. Schönfelder, München 1862. էջ 62—66.



Ընդհանուր եզրակացութիւնն ուրեմն անվիճելի կերպով այն է, որ Հայոց Բարգէն կաթուղիկոսը, մեզ հասած բոլոր աղբիւրների տուած տեղեկութիւնների համաձայն, գումարել է միայն ՄԻ ԺՈՂՈՎ ԴՈՒԻՆՈՒՄ, և ոչ մի ժողով Վաղարշապատում. իսկ այդ միակ ժողովը կայացել է անկասկած 506 ԹՈՒՆԱԿԱՆԻՆ, Վրաց և Ալուանից մասնակցութեամբ, և այն ժողովն է, որ յիշուում է նաև Աբրահամ կաթուղիկոսի Գ. Թղթի մէջ առ Վրաց Կիւրիոն կաթուղիկոսը <sup>1</sup>:

Հէնց այս ժողովից էլ ուղարկուած են վերև յիշուած Թղթերը Պարսից աշխարհի «ուղղափառ»ներին կամ միաբնակներին: Այդ Թղթերը շատ մեծ կարևորութիւն ունին մեզ համար, որովհետև նոքա մեր առաջ պարզում են Հայոց եկեղեցական պատմութեան մի մուկ շրջան, կենդանի կերպով նկարագրելով Զ. դարու սկզբի շարժումներն ու գործող անձնաւորութիւններին. այն ինչ մինչև նրանց հրատարակութիւնը կարելի է ասել ոչինչ հաստատ բան չգիտէինք այդ շրջանի մասին <sup>2</sup>:

---

1) Տես այդ բոլոր խնդիրների մասին ընդարձակ կերպով մեր յօդուածը՝ «Բարգէն կաթուղիկոսի ժողովի թուականը և տեղը», Արարատ 1908, Յուլիս-Օգոստոս, էջ 690—707.

2) Հմմտ. այդ մասին Gelzer, „Armenien“, PRE<sup>3</sup>. 2, էջ 78: Գելցերն էլ, ուրիշներին հետևելով, ժամանակագրական մեծ սխալ է անում: Ներսէս Բ. 524 թուին երէք չի կարող կաթուղիկոս եղած լինել, և այդ թուին Դուինում ոչ մի ժողով չի եղել: Ճշմարիտ է, որ Զ. դարում Դուինում երկու ժողով է գումարուել. բայց դրանցից առաջինը հէնց մեր վերևն յիշած ժողովն է 505/506 թուին. իսկ երկրորդը Գելցերի առաջին համարածն է, որ կայացել է 554 թուին, ուր ամենայն հաւանականութեամբ հաստատուել է նաև Հայոց թուականը, սկիզբն ընդունելով 552-ը: Դուինի Բ. ժողովի մասին մենք դեռ կիօսենք ստորև:

Հայոց, կամ Բարդէնի ժողովի, առաջին նամակի վերնագիրն է. «Թուղթ Հայոց ի Պարսս առ ուղղափառ» և ուղղուած է զլիսաւորապէս Նոշիրական, Նինուէ, Գարմական<sup>1</sup>, Խուժաստան և այլ նահանգների քրիստոնեաներին: Բացի վերև յիշուածներից թղթի մէջ կան նաև շատ ուրիշ անուններ, որոնք ամենայն հաւանականութեամբ խիստ եղծուած են, այնպէս որ շատ անգամ անկարելի է մինչև իսկ անհատների անունները տարբերել տեղերի անուններից<sup>2</sup>: Որոշ են միայն Տաճկաց քաղաք Պերոզապուհը<sup>3</sup>, Հերթը<sup>4</sup>, Բղաղշահաստանը<sup>5</sup> և Նոշիրականը<sup>6</sup>: Այնուամենայնիւ նամակի վաւերականութիւնը ոչ մի կասկածի ենթակայ լինել չէ կարող: Ուրիշ աղբիւրներից էլ օրինակ մեզ յայտնի է, որ այստեղ յիշատակուած քաղաքները յիշոււի այն ժամանակ եպիսկոպոսական աթոռներ են եղել. ոչ միայն նեաստրական եպիսկոպոսանիստ աթոռներ, այլ հաւանօրէն նաև մոնոֆիզիտական: Բարդէնի թղթի մէջ կարդում ենք օրինակ՝ Դանի էլ, Քարմայ և պիսկոպոս: Այս եպիսկոպոսանիստի մասին սակայն պիտի նկատել, որ հանդէս է գալիս Ակակի ժո-

1) Նոյնն է, ինչ որ Բեթ-Գարմէ. հմտ. Marquart, Eranschahr, էջ 21 շար.

2) Հմտ. Գիրք Թղթոց, էջ 41.

3) Եփրատի վրայ. հմտ. G. Hoffmann, Auszüge, էջ 83, 88 շար., Braun, Synhados, էջ 64, 66, 87 և այլն:

4) Թերևս Հերթա-ղը-Տայայէն լինի, այժմեան Մեշեղ Ալիի հարաւ արևմուտք. հմտ. Hoffmann, Auszüge, էջ 97, 103., և Braun, Synhados, էջ 35, 46 և այլն:

5) Բղաղը կամ Բլատը 7 ժամուայ ճանապարհ էր Մոսուլից դէպի հիւսիս, այժմեան Էսկի-Մոսուլի մօտ. հմտ. Marquart, Eranschahr, էջ 142, 163, Ծանօթ. 65.

6) Հմտ. G. Hoffmann, Auszüge, էջ 249., Marquart, Անդ՝ էջ 23 շար.

դովի եպիսկոպոսների ցանկում է. դարու վերջին (486 և 497 թուականներին). այնտեղ էլ կարդում ենք՝ Դանիէլ, Քարմայ՝ եպիսկոպոս. ուրեմն նոյն անունը: Միևնոյն եպիսկոպոսն յիշուում է նաև իբրև Բաբայ կաթողիկոս ժողովի մասնակից<sup>2</sup>: Նոյն ցանկերում հանդէս է գալիս նաև Պերոզ-Շապուրի եպիսկոպոսը և այլն: Ի հարկէ այդ բոլոր եպիսկոպոսները նեստորական են և մասնակցում են նեստորականների ժողովներին. բայց դրանից չի հետևում, թէ նոյն յիշուած տեղերում նաև «ուղղափառ» կոչուած քրիստոնեաներ էլ չեն եղել, որոնք մշտական պայքարի մէջ էին նեստորականների հետ<sup>3</sup>: Անշուշտ այդ է եղել Պարսից քրիստոնէութեան զրութիւնը այն ժամանակ և այդպէս էլ նկարագրում է մեզ այն Բաբգէնի ժողովական թուղթը:

Հայոց ժողովը Պարսից աշխարհի «ուղղափառ»ներին տեղեկացնում է, որ արքայից արքայ Կուստի 18-րդ տարին, երբ Բաբգէն կաթողիկոսը բազմաթիւ եպիսկոպոսների ու նախարարների հետ ժողովի էր նստած Դուինում (ինչպէս վերևն ասացինք, չի յիշոււմ, թէ ինչու համար էր գումարուած ժողովը. պէտք է հաւանօրէն ենթադրել, որ ներքին եկեղեցական խնդիրների և Զենոնի Հենոտիկոնի ընդունելութեան համար էր), նրանց մօտ են գալիս «Աբդոմանք, որք ասացին զինքեանս լինել ի կողմանցդ

1) Տագրիտի շրջանում. հմտ. Braun, Das Buch der Synhados, էջ 64, 66, 73. նոյն գրքի ասորերէն բնագիրը Փրանսիական Թարգմանութեան հետ միասին Synodicon Orientale ou Recueil de Synodes Nestoriens, Publié, traduit et annoté par J. B. Chabot. Paris, MDCCCII (1902).

2) Braun, Synhados, էջ 85, 87, 92.

3) Braun, Synhados, էջ 84, ծանօթ. 3.

յայդցանէ, ի Տեսքոնէ և ի Գարմիկանէ և ի Վեհարտաշիր նահանգէ, ծանուցանելով մեզ ստուգադոյն գանուանս և զտեղիս բնակութեան իւրեանց, Մամուիէլ Մահարձոյ վանաց երէց ի Կարմիկան նահանգէ, Շմաւոն Բերդոշմայ երէց և Ախայ երէց ի Պերդոշապուհ ի Տաճկաց քաղաքէ, ի Վեհարտաշիր նահանգէ և Մարայ դպիր և այլ ընկերք նոցին»։ Նոքա եկել են հայերին գանգատուելու այն խռովութեան ու շփոթութեան մասին, որ ձգել են նեստորականները Պարսից պետութեան քրիստոնեաների մէջ։ Այդ նեստորականներից յիշուում են յականէ յանուանէ, բացի երկու յայտնի անձնաւորութիւններից՝ Ակակից ու Բարժումայից <sup>1</sup>, նաև Մանի, Յոհանան, Պաւղէ և Միքա։ Վերջին երեքը ամենայն հաւանականութեամբ նոյնն են, ինչ որ Կարկա-դը-բեթ-Սլոկի եպիսկոպոս Յովհանանը, որ քշուած էր Նդեսասայից <sup>2</sup>, Կարկա-դը-Լեդանի եպիսկոպոս Պաւղէն, որ յայտնի էր իբրև Բարժումայի ջերմ հետևող <sup>3</sup> և Լաշումի եպիսկոպոս Միքան, որ նոյնպէս արտաքսուած էր Նդեսասայից <sup>4</sup>։ Ով է Մանին, դժբախտաբար չեմ կարող ասել։

Այդ մարդկանց մասին պատմւում է, որ նոքա շատ ժողովներ են արել Գունդիշապուհում <sup>5</sup> և Ասո-

1) Հմմտ. այս մարդկանց մասին՝ Braun, Synhados, էջ 59—83. Նոյն՝ Actes du X<sup>e</sup> Congrès international des Orientalistes 1894. Troisième partie, Sect. II. Langues Sémitiques. Des Barsauma von Nisibis Briefe an Akak, էջ 83—101. Leide 1896.

2) Synhados, Ակակի ժողովականների ցանկ, էջ 65.

3) Նոյն տեղ, էջ 66.

4) Նոյն տեղ, էջ 64. հմմտ. էջ 73.

5) Գունդիշապուհը մի քաղաք է Խուժաստանում, որին ասորիները Բեթ-Լապատ անունն են տալիս։ Արաքական աշխարհագիրների համաձայն ընկնում էր Սուգայի և Շոշտարի մէջ. Հմմտ. Nöldeke, Geschichte der Perser und Araber

ընտանում<sup>1</sup>, հրատարակել են իրենց Նեստորին, Դիոդոր Տարսոնացուն<sup>2</sup> և Թէոդոր Մոպսուեստացուն<sup>3</sup> համամիտ և այժմ նպատակ են դրել իրենց առաջ իրենց կողմը պրակել նաև «ուղղափառ»ներին: Այնուհետև, շարունակում են Պարսկաստանի ուղղափառ քրիստոնեաների պատգամաւորները, «Ոչ կարացեալ մեր տանել այնպիսի չար, անհնար և դառն հայհոյութեան, փութացաք առ թագաւորս ցուցանել, հասաք և առ ձեզ վասն նորին վտանգի և նեղութեան, դտանել աւգնականութիւն վկայութեամբ տատուածային պրոց, որպէս զի հաստատուն կացցեն անշարժ սրբոց հարցն աւանդութիւնք և պատուէրք: Եւ մի հանապազորդ նեղութիւնք հոգեկան և մարմնական տարակուսանաւք վտան այդպիսի իրաց տառապեցուցէ զմեզ»: Առանձնապէս հետաքրքրում է

(Tabari), Leyden 1879, էջ 41. ծանօթ. 2., Marquart, Eran-schahr, էջ 27, 137, 145., և G. Hoffmann, Auszüge, Note 351, էջ 41.

1) Այս «Ասորեստանը» պատմական Ասորեստանի հետ չպէտք է շփոթել: Սա նոյնն է, ինչ որ Սաւադ (=այժմ Վասիտ). երկրի հին անունն էր պարսկերէն Սուրիստան, որ նոյնպէս թարգմանութիւն է ասորական Բեթ-Արամայէ անունից, ինչպէս և հայերէն «Ասորեստան»ը: Հմմտ. Nöldeke, Tabari, էջ 15, ծանօթ. 3., Marquart, Անդ՝ էջ 21.

2) 378-ից Տարսոնի եպիսկոպոս, † 394-ից առաջ. միայն մահից յետոյ աղանդաւորների շարքը դասուած: Հմմտ. Harnack, PRE<sup>3</sup>. 4, էջ 672 շար., և Möller—von Schubert, KG I, էջ 497 շար., Երուսաղէմի վրդ. Ընդհ. եկ. Պատմ. էջ 294.

3) Բնադրում Թէոդորոս. սա կարող է յայտնի գիտնական Թէոդոր Մոպսուեստացին լինել, բայց նաև 423 թուականից սկսած Կիւրոսի (Անտիոքի մօտ) եպիսկոպոս Թէոդորէտը, Կիւրեղ Աղէքսանդրացու ջերմ հակառակորդը և Մոպսուեստացու աշակերտը: Հմմտ. Möller—von Schubert, KG I. էջ 660 շար., Երուսաղէմի վրդ. Անդ՝ էջ 294.

նրանց այն, թէ արդեօք ճիշտ է նեատորականների  
ասածը, թէ հայերն էլ ուրիշ ազգերի հետ նոյն հա-  
ւատն ունին, ինչ որ նեատորականները: Բարգէնի  
ժողովը պատասխանում է այդ հարցին. «Եւ զի կա-  
մեցայք ի մէնջ վասն նորին իրաց ուսանել, ծանու-  
ցանեմք ձեզ, եթէ Հոռոմք և մեք Հայք և Վիրք և  
Աղուանք, զհայհոյութիւնս գայս (իմա նեատորակա-  
նաց) ոչ ընկալաք և ոչ ընդունիրմք և ոչ հաղորդիրմք  
և ոչ հաւատամք, այլ և նզովեմք, որ այսպէսն ասեն  
և ուսուցանեն»: Ինչ որ որոշել է Նիկիայի ժողովը  
և վերահաստատել Կ. Պօլսինը, միայն այդ է ընդու-  
նում Հայոց եկեղեցին: Բարգէնի ժողովը հաստա-  
տում է իւր թուղթը պարսկերէն՝ և հայերէն լե-  
զուով, կնքում է և տալիս վերեւ յիշուած անձնաւո-  
րութիւնների ձեռքը, որ տանեն իրենց երկիրը:

Այս է Բարգէնի առաջին թղթի բովանդակու-  
թիւնը: Այստեղ յիշուած Պարսից աշխարհի քրիստո-  
նեաներն ամենայն հաւանականութեամբ ասորի մի-  
աբնակներն են, ոչ թէ պարսիկները, ինչպէս կարելի  
էր գուցէ ենթադրել: Այդ երևում է այն հանգա-  
մանքից, որ արուած բոլոր յատուկ անունները ասո-  
րական են. այդպէս՝ բացի Դանիէլ եպիսկոպոսից,  
Մաղքա և Շաւտայ քորեպիսկոպոսները, Աբա և Մարի  
երէցները, Աբղահա (=Շաբալահա), Շմաւոն, Ախա,  
Մարա և այլն: Ի հարկէ զուտ Պարսիկ անուններ էլ  
են հանդէս գալիս, ինչպէս օրինակ Միհրհորմիզդ,  
Արտաշիր, բայց նրանք սակաւ են. և եթէ ուրանալ  
չի կարելի, որ Պարսիկ քրիստոնեաներ էլ կարող են

1) Նաև Պարսկերէն, որովհետեւ ինչպէս յետոյ կտես-  
նենք, այդ թղթերը պէտք է տրուէին ի հաստատութիւն  
Պարսից արքայից արքայ Կաւառին:

այստեղ եղած լինել, չի կարելի նաև ուրանալ, որ թուով նոքա բազմութիւն չեն կազմել և շատ էլ մեծ դեր չեն կատարել:

Ուշադրութեան արժանի են նաև Հայաստան եկած անձնաւորութիւնները: Նոցանից մէկին կարող ենք մենք այժմ ամենայն հաստատութեամբ նոյնացնել Ջ. դարու մի յայտնի անձնաւորութեան հետ. իսկ այդ դարձեալ ապացուցանում է, որ ոչ մի հիմք չկայ կասկածելու Բաբգէնի թղթի վաւերականութեան մասին: Պարսից քրիստոնեաների պատգամաւորներից մէկը Հայոց թղթի մէջ կոչւում է «ՇՄԱԽՈՆ, ԲԵՐԴՈՇՄԱՅ ԵՐԷՑ»: Տեղեակ անձնաւորութիւնը սակայն այստեղ իսկոյն նկատել կարող է, որ տեղի անունը խառնուած է մի փոքր. նա պիտի կոչուի իսկապէս ոչ թէ «ԲԵՐԴՈՇՄԱՅ ԵՐԷՑ», այլ «ԲԵՐԴՈՇՄԱՅ». ուրեմն «Դ» և «Ր» բաղաձայների տեղափոխութիւն, և այդ կլինի ասորերէն Beth-(A)r-sch(a)m: Այդպէս՝ այստեղ մեր առաջ է ականաւոր Սիմէօն Բեթ-Արշամացի<sup>1</sup>, մոնոֆիզիտական յայտնի մարտիկ աստուածաբանը և ամենայաջողակ պայքարողը նեստորականութեան դէմ Պարսից աշխարհում: Նա այնքան շատ է ճանապարհորդել Պարսից պետութեան մէջ, ուր որ քրիստոնեաներ գտնել հնարաւոր էր, որ այդպէս էլ յայտնի է նրա անունը: Որ նա Հայաստան էլ է եկել և Հայերից էլ «Հաւատոյ նաւակ» է վերցրել, այդ յայտնի է նաև

1) Հմմտ. նրա մասին՝ Land. Anecdota Syriaca II, 78, 81 շար.: Կասիներէն՝ van Douwen և Land. Johan. ep. Ephesi .... de beatis orientalibus (18. հատոր Verhandl. der kgl. niederl. Ak. d. Wiss.) էջ 50 շար.: Տե՛ս նաև Braun, Synhados. էջ 84 շար., Wright, Syriac Literature, London 1894, էջ 79 շար. «Barosha pharsaya—the persian Disputant»:

ասորական աղբիւրներէց: Այդպէս՝ Բարհեբրէոսը պատմում է<sup>1</sup>.

«Այն ժամանակ ապրում էր (Զ. դարու սկզբի մասին է խօսքը) մի երէց Շմաւոն անունով, Բեթ-Արշամ<sup>2</sup> գիւղից . . . Եւ ուր որ գնաց, ամեն տեղից ինքնաձեռագիր վաւերաթղթեր վերցրեց՝ յոյներէց, հայերէց և ասորիներէց, որ նրանք հեռու են Նեստորի դաւանութիւնից: Եւ նա բերեց այդ փաստաթղթերը Թագաւորի (Կաւատի) մօտ, և նա հաստատեց նրանք արքայական կնքով»:

Ապա Բարհեբրէոսն աւելացնում է, որ Սիմէօն երէցը այդ վաւերագրերը պահեց Տագրիտի եկեղեցում, որոհետեւ միայն Տագրիտն էր ազատ մնացել Բարժումայի հերետիկոսութիւնից:

Եթէ համեմատենք այս տեղեկութիւնը վերև յիշուած Հայոց նամակի հետ, պէտք է ասենք, որ Հայոց նամակը յիշաւի այն՝ այստեղ յիշուած վաւերաթուղթն է, որ Բաբգէնի ժողովը Դուինում յանձնել է Պարսից քրիստոնեաների պատգամաւոր Սիմէօն Բեթ-Արշամացուն: Այդ եզրակացութիւնը առանձնապէս կարևոր է դառնում Հայոց եկեղեցու պատմութեան համար այն պատճառով, որ այստեղ մեր առաջ է Հայոց եկեղեցու առաջին ժողովական որոշումը, որով նա բացարձակ կերպով մերժում է Նեստորականութիւնը, գուցէ նրա հետ կապելով նաև Քաղկեդոնականութիւնը, մանաւանդ որ, ինչպէս յետոյ կտեսնենք, միաբնակները շատ յաճախ «Քաղկեդոնական» և «Նեստորական» միենոյն են

---

1) Gregorii Barhebraei Chronicon Ecclesiasticum ed. Abbeloos et Lamy. 1, 2, 3. Lovanii 1872—1877. Հատոր III, 85.

2) Մի գիւղ է, Սեւեկիա-Կտեսիփոնին մօտիկ.



համարել: Այդպիսով Բաբգէնի ժողովը դարագլուխ է կազմում Հայոց եկեղեցու պատմութեան համար և կարելի է ասել առաջին որոշ քայլն է դէպի միաբնակութիւն: Դրանով սակայն մենք չենք ուզում ասել, թէ հայերը առաջ ընդունել են Քաղկեդոնի ժողովի որոշումները, ինչպէս անում է բոլորովին անհիմն և ոչ գիտական եղանակով կաթողիկ Ս. Վեբերը<sup>1</sup>: Հայոց եկեղեցին դրանով ամենեւին փոփոխութեան չենթարկեց իւր դաւանանքը. նա միայն տեսաւ ու ըմբռնեց, որ միաբնակները շատ աւելի մօտիկ են իրեն, քան թէ քաղկեդոնականներն ու նեստորականները: Այդպէս պէտք է ըմբռնել Հայոց եկեղեցու դիրքը այս առաջին շրջանում: Չպէտք է մոռանալ, որ նոյն Սիմէօն Բեթ-Արշամացին պատմում է, թէ այս նոյն ժամանակ Հայերը ընդունել են Ձենոնի Հենոտիկոնը իրենց 32 եպիսկոպոսների և մարգապանի հետ միասին<sup>2</sup>: Եւ յիշուի արդէն Բաբգէնի երկրորդ թղթում որոշ կերպով յիշուած է ոչ միայն Քաղկեդոնի մերժումը, որի ուսմունքը հայերն իբրեւ նպաստաւոր հանգամանք են նկատել նեստորականութեան տարածման համար<sup>3</sup>, այլ և Ձենոն «բարեբանեալ կայսեր» Հենոտիկոնի ընդունելութիւնը:

1) S. Weber, Die Katholische Kirche in Armenien, էջ 499, հմմտ. էջ 487.

2) Epistola Simeonis Beth-Arsamensis de Barsauma, episcopo Nisibeno. Assemani, Bibl. Orient. I, էջ 355.

3) Հմմտ. Բաբգէնի Բ. Թուղթը՝ Գիրք Թղթոց, էջ 48—51. «Եւ թէ որպէս աճեցեալ տակաւին ևս առ նոսին մոլորութիւն վտանգեցուցանէ զճշմարիտ հաւատ եղբայրութեան ձեռն ..... ի ժողովոյն Քաղկեդոնի դաւրացեալ: ..... Եւ փախչիմք ուրացեալ զ'ի Քաղկեդոնին ստութիւնն նեստորի և այլոցն նմանից»:

Վերադառնալով Հայոց ժողովական թղթին, պէտք է ասենք, որ այնտեղից երևում է, թէ ինչ առանձնայատուկ դիրք է ունեցել Հայոց եկեղեցին այս շրջանում հարևան եկեղեցիների մէջ: Զ. դարուց սկսած, այդ մենք յետոյ աւելի որոշ կերպով կտեսնենք, ասորիներն իրենց հաւատոյ ճշմարտութեան համար սկսել են իրենց համաձայնութիւնը հայոց հետ շեշտել և այդ ապացոյցը շատ պարզ կերպով երևում է, որ ծանրակշիռ է եղել: Մենք տեսնում ենք՝ որովհետեւ նեստորականներն ասել են, թէ հայերն էլ նոյն հաւատն ունին, ինչ որ մենք, միաբնակներն իսկոյն պատգամաւորներ են ուղարկում Հայոց աշխարհը, Բաբելոնի մօտ, այդ խօսքի ճշմարտութիւնը ստուգելու համար: Եթէ դա ոչինչ կամ քիչ նշանակութիւն ունենար, ոչ նեստորականները դրանով կպարծենային կամ այդ համաձայնութեան վրայ կշեշտէին, և ոչ էլ միաբնակներն իրենց դրանով նեղ դրութեան մէջ ընկած կզգային ու երկար ճանապարհորդութիւն յանձն կառնէին, ճշմարտութիւնն այդ կէտի մասին վերականգնելու համար: Այս հանգամանքը ամենանշանաւոր մոմենտներից մէկն է Հայոց եկեղեցու և ասորական կուսակցութիւնների յարաբերութեան մէջ: Ո՛չ մէկը այդ կուսակցութիւններից չի կամենում հաղորդակցութիւնը կտրած լինել հարևան Հայոց եկեղեցու հետ, այդ պատճառով էլ ամեն կողմից աշխատում են նրան գրաւել իրենց կողմը: Ստկայն նեստորականների դրութիւնը սկզբից և եթ անապատ էր իրենց համար, որովհետեւ նեստորի և իւրայինների ուսմունքը 435 թուականից մերժուած էր Հայաստանում. այն օրերից, երբ Ս. Սահակն ստացել էր Կ. Պօլսի եպիսկոպոսի այդ խնդրին վերաբերող նամակը: Այնուամենայնիւ նեստորականները շարունա-

կում էին միշտ իրենց փորձերը՝ Հայոց եկեղեցու հետ հաղորդակցութիւն պահպանելու և, եթէ հնար է, մինչև անգամ իրենց կողմը գրաւելու նրան։

Այդ կէտում նրանց վստահութիւնն ներշնչողն եղել է, ինչպէս երևում է, այն հանգամանքը, որ Հայոց աշխարհում այդ տեսակ դաւանական խնդիրներում շատ էլ փորձուած ու հմուտ մարդիկ չկային։ Այդպէս՝ պատմւում է, որ Վարդանանց շրջանի ամենանշանաւոր անձնաւորութիւններից ու մտաւոր առաջնորդներից մէկը, ոգևորուած պատմագիր Նղիշէն, առանց որեւէ կասկածի յարաբերութեան մէջ է եղել անհանգիստ և եռանդուն նեստորական յայտնի Բարձումայի հետ, որ նախ «Արզնարզիւն» է եկել, ապա անցել է Մոկաց երկիրը, անշուշտ իւր վարդապետութեան համար գործելու<sup>1</sup>։ Սակայն այդ յարաբերութիւնը երկար չէ տևել, որովհետև Արծրունեաց իշխան Մերշապուհը, «որ յայնժամ ի Տմորեացն ամրանայր բերդի, յղէ առ նա ելանել գնալ ի սահմանացն յայնոսիկ. ոչ ինչ ձեռնամուկ լինելով ի նա վասն Պարսից արքային, միայն սպառնական խստաբանութեամբ յղէ առ նա պատգամս»։ Բայց Բարձուման բարկացած, երկրից հեռանալուց առաջ, Նղիշէի պատմութեան միջից, որ ինքը նրանից խնդրել էր կարդալու համար, վրէժխնդրութիւնից կտրում հանում է Արծրունեաց տոհմին վերաբերող հատուածը<sup>2</sup>։

Բացի այս հայկական տեղեկութիւնից Բարձումայի Հայաստան գալու մասին, տեղեկութիւն ունինք

1) Թովմա Արծրունի, Կ. Պօլս 1852, Բ. 2, էջ 88 շար., Պետերբուրգ 1887, էջ 81. «Եւ ինքն Բարձումայ ի չքմեղս լինելով՝ եկն եհաս յԱրզնարզիւն և յաշխարհն Մոկաց, զի անդ գնեստորական աղանդոցն սերմանիցէ սերմանս»։

2) Թովմա Արծրունի, Բ. 2. էջ 88 շար. Պետերբուրգ 1887, էջ 81.

նաև Բաբելոնացիք, որ նա յիրաւի մտադրութիւն է ունեցել Հայաստանում քարոզելու: Նա ասում է. «Եւ երբ նա (Բարծուհի) շրջել էր ամբողջ Բեթ — Նուհապուրա երկրում, այն ժամանակ Հայոց Սատրապները լսեցին, որ նա պատրաստուում է իրենց երկիրը մտնելու. սակայն նրանք ուղարկեցին նրան (տեղեկութիւն) և սպառնացին երգուելով, որ եթէ նրան տեսնեն, արիւնք կթափեն: Այդ միջոցով յետ կանգնեցրին նրան Հայաստան մտնելուց»<sup>1</sup>: Երկու տեղեկութիւնների մէջ եղած տարբերութիւնը միայն այն է, որ Թովմա Արծրունու վկայութեան համաձայն Բարծուհի արդէն Մոկաց երկրում է, ուրեմն Հայաստանի հարաւային նահանգներից մէկում, և այնտեղից Արծրունուց իշխանն արտաքսում է նրան. իսկ Բաբելոնացիք ասելով նա դեռ Հայաստան չի մտել, այլ մտնելու վրայ է, երբ սպառնական հրաման է ստանում՝ յետ կենալ իւր մտադրութիւնից: Ինձ թւում է, թէ Հայ աղբիւրի տեղեկութիւնը աւելի մօտ է ճշմարտութեանը:

Բայց այդ չի լինի Նեստորականների կողմից եղած միակ փորձը. և յիրաւի Զ. դարու կիսի համար տեղեկութիւններ ունինք, որ նրանք իբրև վաճառականներ հաստատուել են Հայաստանում և գործել Նեստորականութեան համար, այնպէս որ կարիք է զգացուել միջոցներ ձեռք առնել նրանց դէմ: Հէնց այն հանգամանքը, որ Զ. դարու սկզբին նրանք պարծեցել են, թէ իրենց ու հայերի հաւատը մէկ է, ցոյց է տալիս, որ նրանք անշուշտ յաճախ եղել են Հայաստանում և երկրի այս ու այն կողմում մինչև

1) Gr. Barhebr. Chron. Eccl. III 71; Նոյնը Assemani, Bibl. Orient. II, էջ 393.

անգամ որոշ թուով հետևողներ են գտել: Այդ բանը պարզ երևում է Բարգէնի երկրորդ, այս անգամ ոչ ժողովական, թղթից, որ նա Տարօնի Մերշապուն Եպիսկոպոսի և մի քանի իշխանների հետ գրում է Պարսկաստանի նոյն ուղղափառներին<sup>1</sup>: Այդտեղ մենք կարգում ենք, որ Սիմէօն երէցը կրկին անդամ Հայաստան է եկել և անդեկացրել, որ նեստորականները չեն բնգունել ուղղափառ ասորիներին և հայերի դաւանութիւնը ճշմարիտ հաւատոյ մասին և դարձեալ աշխատում են ասորի ուղղափառ եկեղեցին վտանգել «նսեմացնելով զհաւատս ուղղափառութեան յաշխարհի ձեռքում»: Այդ պատճառով Հայոց կաթողիկոսը մի անգամ էլ համառօտում է իւր դաւանութիւնը.—այս անգամ, ինչպէս վերեն ասացինք, Քաղկեդոնն էլ յիշում է և մերժում և համաձայնութիւն յայտնում Զենոնի Հենոտիկոնին, և առաջին երեք ժողովների (Նիկիա 325, Կոստանդնուպօլիս 381 և Նիքեոս 431) դաւանութեան մասին արած որոշումներին: Ապա առանձնապէս շեշտում, որ նոյն հաւատն ունին միաբանութեամբ Հայերը, Վրացիք և Աղուանները, այնպէս որ ոչ ոք չպէտք է համարձակուի այսուհետեւ «յայտն հակառակել և ընդգիմանալ պատճառաւ առ ի մէն ջ»: Ակակի և Բարժումայի հետ միասին նա նշուում է նաև իւր ժամանակակից նեստորական կաթողիկոս Բաբային կամ Բաբէոսին (497/98 – 502/03)<sup>2</sup>:

Բարգէնի երկրորդ թղթի խօսքերից ուրեմն այնպէս է երևում, որ նեստորականները չեն դադարել պնդելուց, որ Հայոց եկեղեցին համամիտ է իրենց

1) Գիրք Թղթոց, էջ 48—51.

2) Բաբայի մասին տես Braun, Synhados, էջ 83 շար. նրա ժողովի մասին՝ Անդ, էջ 85—92.

հետ, այնպէս որ կարիք է պահանջուել, որ հայերը կրկին անգամ և այժմ տւելի խիստ կերպով յայտնեն, որ հեռու են նեստորականութիւնից: Որպէս զի ոչ մի կասկած չմնայ, որ նեստորականները բոլորովին ի գուր են յենտում Հայոց եկեղեցու վրայ, նեստորականութեան բոլոր պարագլուխներն այստեղ անուն անուն բանադրւում են և նզովւում, ինչ որ տեղի չունի առաջին թղթի մէջ: Դրան համաձայն էլ կուսակցութիւնների յարաբերութիւնները միմեանց հետ այստեղ շատ աւելի լարուած են երևում:

Այս թղթերը շատ մեծ կարևորութիւն ունին նաև այն տեսակէտից, որ նրանց օգնութեամբ փոքր ի շատէ հնարաւոր է դառնում Բաբգէնի կաթողիկոսութեան տարիները որոշել: Ինչպէս վերև նկատեցինք, նրան ընդհանուր առմամբ 5 տարուայ (Ասողիկը մինչև իսկ միայն 3) իշխանութիւն են վերագրում: Մենք տեսանք, որ նա 505/506-ին մի ժողով է գումարել Դուլինում, որտեղից ուղարկել է իւր առաջին թուղթը Պարսից աշխարհի ասորիներին: Առաջին և երկրորդ թղթերի գրութեան մէջ պէտք է ամենաքիչը 1—2 տարի ժամանակամիջոց ընգտնել. այնպէս որ երկրորդ թուղթը գրուած կլինի 506/507 թուին, իսկ Բաբգէնի մահը այդպիսով կարելի չի լինի 507/508-ից առաջ դնել: Ուրեմն Բաբգէնը մօտաւորապէս 502/503—507/508 պէտք է հայրապետական իշխանութիւն վարած լինի <sup>1</sup>:

---

1) Այս հաշուի համաձայն պիտի ուղղել Ս. Վերբերի ժամանակագրութիւնը (Անդ՝ էջ 450 շար.): Յովհան Մանդակունին այդպիսով ոչ թէ մինչև 498/99, այլ 502 իշխած կլինի: Սակայն այս ամբողջ ժամանակագրութեան նախադրեալն այն է, որ Բաբգէնը միայն 5—6 տարի է հայրապետութիւն արել: Բայց որովհետև զբանով Մանդակունու հայրապետու-

Մենք տեսանք, որ Հայոց Եկեղեցին այդպիսով Բարգէն կաթողիկոսի օրով բացորոշ կերպով անցաւ միաբնակներէ կողմը: Այդ ժամանակ սակայն ուսուրական — միաբնակ եկեղեցին դեռ ևս մի միութիւն էր կազմում և սկսուած չէր Յուլիանոս Հալիկառնացու և Սեւերոս Անտիոքացու վէճը: Այդ իսկ պատճառով էլ դեռ Հայոց Եկեղեցու համար էլ հարց չէր կարող լինել, թէ մոնոֆիզիտներէ ո՞ր կուսակցութեանը պէտք է յարի: Բայց զրութիւնը շատ շուտով փոխուեց: Երբ Յուստինոս Ա.-ի (518—527) իշխանութեան առաջին տարիները մեծ թափով հանդէս եկաւ կրկին հակամոնոֆիզիտական շարժումը, բնականաբար շատ միաբնակ եպիսկոպոսներ աքսորուեցին իրենց աթոռներից: Այդպիսի քշուածների շարքում էին նաև Հալիկառնասի եպիսկոպոս Յուլիանոսը և Անտիոքի պատրիարք Սեւերոսը: Երկուսն էլ 518-ին զրկուելով աթոռներից <sup>1</sup>, Աղէքսանդրիա եկան և այնտեղ նրանց մէջ մի վէճ սկսուեց, թէ արդեօք Յիսուսի մարմինը նրա երկրաւոր կեանքի ժամանակ անապական է եղել, թէ ապականացու (ἄφ᾽αἵματος, φθαρτόν). Սեւերոսն († 543. Անտիոքի պատրիարք 512-ից) սկսեց պաշտպանել վերջին կարծիքը, իսկ Յուլիանոսը առաջին: Յուլիանոսի կարծիքով Դրիստոսի մարմինը «ի հարկէ» (հարկադրուած կամ ստիպուած կերպով) չէր ենթարկուում մարդկային կարիքներին, ինչպիսիք են՝ քաղց, ծարաւ, յոգնածութիւն, քուռ, քրտինք, ար-

թեան տարիները կասկածելի կերպով երկարում են, դուցէ պէտք է ընդունել, որ պատմագիրները սխալում են Բարգէնի կաթողիկոսութեան տարիների նկատմամբ:

1) G. Krüger, „Julian von Halikarnass“, PRE<sup>3</sup>, հատոր 9, 1901. էջ 606 շար., A. Harnack, Dogmengeschichte<sup>3</sup>, հատոր II. էջ 386—389.

տասուք և այլն (պէտք է ի նկատի առնել, որ փորձ բառի տակ այդ պէտք է հասկանալ, որովհետեւ այս վէճի մէջ սկզբնապէս հէնց դրանց մասին է խօսքը)<sup>1</sup>. Նա ուրեմն այդ կարիքները չունէր: Եթէ նա այնուամենայնիւ քաղցում էր և ծարաւում, ոչ թէ նրա համար էր, որ ուրիշ կերպ չէր կարող, մեզ՝ մարդկանց նման, այլ որովհետեւ նա այդպէս էր կամենում: Ուրեմն ինքնակամ կերպով իւր վրայ էր առնում մարդկային «կրքերը» կամ կարիքները՝ մարդկային ազգը փրկելու համար: Դրա հակառակ Սեւերոսը պնդում էր, որ Քրիստոսի մարմինը ապականացու է եղել ճիշտ մեր մարմինների նման, և մեզ ազատելու համար նա պէտք է այդպիսի անցաւոր և ապականացու մարմին ունենար: Այդ պատճառով էլ Յուլիանիստները կոչւում են աֆթարտոդոկետներ կամ երեութականներ, նաև ֆանտազիաստներ, իսկ Սեւերեանները՝ ապականացու պաշտողներ կամ ֆթարտոլատրեր:

Այստեղ մեր նպատակի համար շատ կարևոր է յիշատակել, որ ուսուցչապետ Ադուլֆ Հառնակին հետևելով<sup>2</sup>, մենք էլ այն կարծիքին ենք, որ Յուլիանիստների ըմբռնումը միանգամայն համապատասխան

1) G. Krüger, *անդ՝ էջ 608*:

2) Dogmengeschichte<sup>3</sup>, հատոր Բ. էջ 386 շար. և ծանօթ. «Man kann also nicht umhin, im Aphthartodoketismus die konsequente Ausgestaltung der griechischen Erlösungslehre anzuerkennen, und man sieht sich dazu unsomehr genötigt, als Julian die Homousie des Leibes Christi mit dem unsrigen in dem Moment, da der Logos ihn ergriff, ausdrücklich und ex necessitate fidei anerkennt und jede himmlische Leiblichkeit (dem Ursprung nach) abgelehnt hat». Դրա հակառակ Կրիզոստոմ ու Լոօֆսը այն կարծիքին են, որ Սեւերոսի վարդապետութիւնն էլ կարելի է իբրև կլասիկական շրջանի աստուածաբանական մտքերի



է եկեղեցու կրաստիկական հայրերի հասկացողութեանը. «Անհնարին է այդպիսով յափթարտողութեամբ չհամարել յունական փրկագործութեան ուսման հետեւողական զարգացումը. և այդպէս ընդունել ստիպուած ենք մանաւանդ այն պատճառով, որ Յուլիանոսն էլ Քրիստոսի մարմնի մերի հետ նոյն էութիւնից լինելն այն ըսպէին, երբ Հոգոսը միանում է նրա հետ, որոշ կերպով և իբրեւ հաւատքից բղիտով անհրաժեշտ պահանջ՝ ընդունում է և մերժում ամեն երկնային ծագումն ունեցող մարմին» (Հառնակ): Թէ որքան նշանակութիւն ունի այս հանգամանքը Հայոց եկեղեցու յարաբերութիւնը որսշելու համար միաբնակ ասորի եկեղեցիների գանապոն կուսակցութիւններին հետ, այդ կուսանենք շուտով:

Վերջին խնդիրը լուծելու համար մեր ձեռին կան այժմ շատ թանգազին աղբիւրներ, մինչև այժմ շատ անգամ յիշատած Դիրք Թղթոցի մէջ<sup>1</sup>: Այդ աղբիւրներն են՝ Ա) Ասորի «ուղղափառ»ների մի թուղթ Հայոց Ներսէս Բ. կաթողիկոսին (շուրջ 9. դարու կիսին). Բ) Այդ Թղթի պատասխանը հայերի կողմից. Գ) Երկու այլ Թղթեր Հայոց Ներսէս Բ. կաթողիկոսին, սասորիների համար եպիսկոպոս ձևանագրուած Արգիշտից իւր ձևանագրողին ուղղուած. և վերջապէս Դ) երկու հատուած, որոնք պարծեալ վերադրուած են Արգիշտիին: Որովհետև ոչ մի կասկած չկան չէ կարող Թղթերի վաւերականութեան մասին, այդ պատճառով նրանք տհազին նշանակութիւն են ստանում

---

շարունակութիւն աւելց կերպով ապացուցանել. Հմմտ. (հ. Krüger, «Monophysiten», PRE<sup>3</sup>, հատոր 13. էջ 399, և «Julian von Halikarnass», PRE<sup>3</sup>, հատոր 9, էջ 609., այլ և Fr. Loofs, «Eutyches», PRE<sup>3</sup>, հատոր 5, էջ 636.

1) Տես էջ 52—69.

ժամանակի արտամեղեմն համար և մեր սուսջ պար-  
զում են մի բոլորովին այլ պատկեր Հայոց եկե-  
ղեցու դաւանական զարգացման մասին,  
քան թէ մինչև այժմ ունէինք<sup>1</sup>։ Նրանց տուած տե-  
ղեկութիւնների հիման վրայ մենք ստիպուած ենք  
մի բոլորովին նոր քմբռնումն կազմել Հա-  
յոց և եկեղեցու բնգհանուր գիրքի մասին  
դաւանական խնդրում։

Վերջին ժամանակները շատ աշխատեցին համո-  
զել, որ Հայոց եկեղեցին հեռու է իսկական միաբնա-  
կութիւնից, միաբնակ չէ. կարծես միաբնակ լինելը  
յանցածը կլինէր Հայոց եկեղեցու համար։ Եւ այդ  
բոլորը հիմնաւորում էր օրինակ այդ ուղղութեան  
ամենանշանուոր ներկայացուցիչներից մէկը՝ կարա-  
պետ վարդապետ Տէր-Մկրտչեանը նրանով, որ Հայոց  
եկեղեցին առաջ չէ եկել մոնոֆիզիտական վէճերի ժա-  
մանակ, այլ նրանից շատ սուսջ արդէն գոյութիւն ունէր  
իբրև ազդեցին եկեղեցի<sup>2</sup>։ Վերջին խօսքերի ճշտութեան  
մասին ի հարկէ կտակած լինել չէ կարող. բայց տար-  
բեր բաներ են եկեղեցու ծագումը և նրա  
դաւանանքը։ Եթէ այդպէս դատելու լինինք,  
այն ժամանակ ասորական եկեղեցին իբրև շատ աւելի  
հին եկեղեցի, քան թէ հայկականը, աւելի դժուա-  
րութեամբ պիտի միաբնակ լինէր. այն ինչ կասկած

1) A. Harnack, Dogmengeschichte <sup>3</sup>, հատոր II, էջ 377,  
ծանօթ. 3: «Die armenische Kirche ist nicht monophysitisch,  
sondern cyrillisch»; Fr. Loofs, Symbolik I, 1902, էջ 91 շար.,  
A. Ter-Mikaelian, Die armenische Kirche, 1892., Karapet Ter-  
Mekerttschian, Die Paulikianer, 1893, էջ 54 շար. և այլն։  
Վերջին երկու գրուածքին են հետեւել մինչև այժմ արևմտեան  
գիտնականները այս խնդրում։

2) Karapet Ter-Mekerttschian, die Paulikianer, էջ 55.

չկայ, որ ամբողջ ասորական եկեղեցին Ե. դարի վերջից և Զ.-ի սկզբից երեք մեծ հատուածների է բաժանւում՝ Նեստորական, Սեբեան և Յուլիանիստ։ Խնդիրն ուրեմն ոչ թէ այն է, թէ երբ և ինչպէս է ծագումն առել Հայոց եկեղեցին, այլ այն, թէ արդեօք նա իւր ժամանակին մասնակցութիւն ունեցել է մոնոֆիզիտական վէճերի մէջ և ի՞նչ դերք է բռնել։ Իսկ այդ հարցին գալուց յետոյ, ոչ մի կասկած չի նել չէ կարող, որ Հայոց եկեղեցին մասնակցութիւն ունեցել է վէճերի շարունակութեան մէջ, բռնել է ծայրայեղ միաբնակ Յուլիանիտների կողմը, մոնոֆիզիտական դաւանանք ունի և ուրեմն այդպէս էլ պիտի կոչուի։ Իւր մի քանի անգամ յիշատակուած գրուածքի մէջ Կարապետ վարդապետը Հայոց եկեղեցին միաբնակ չէր համարում նաև այն սլաւոնացի, որովհետև, ստույգ է նա, հայերը դատաւարտում են Եւտիքէսին և նրա հետևողներին, այն ինչ մոնոֆիզիտ են կոչւում միայն այն եկեղեցիները, որոնք մոնոֆիզիտական վէճերի ժամանակ են սկիզբն առել և հետևում են Եւտիքէսին ու նրա աշակերտներին<sup>1</sup>։ Որ այդ կարծիքը շատ սխալ է և Եւտիքէսին դատաւարտում են նաև բոլոր միաբնակներն անխտիր— թէ Սեբեան Յակոբիկները և թէ Յուլիանոս Հալիկաոնացու նման մտածողներն, ինչպէս Մաբուգի եպիսկոպոս յայտնի Քսենայիսար կամ Փիլոքսենոսը, այդ մասին կասկած չկայ։ Եւ Կարապետ վարդապետն այժմ իւր նախկին կարծիքն այլ ևս չի պաշտպանի, քանի որ մինչև անգամ մեր միասին հրատարակած Տիմոթէոս էլուրոսի «Հակաճառութիւն»ից երևաց, որ նոյն իսկ առաջին մոնոֆիզիտները կամ միաբնակ-

1) Անդ՝ էջ 55.

ները նգովել են Եւտիքէսին և մերժել նրա հետ  
ամենայն հաղորդակցութիւն<sup>1</sup>։ Բացի այդ չպէտք է  
մոռնալ, որ Հայոց եկեղեցին իրեն երբէք միայնակ  
չէ զգացել հաւատի մէջ, այլ սկզբից և եթ սերտ  
յարաբերութեան մէջ է եղել Յուլիանիտ և Սեբեան  
ասորիների հետ, թէև երկու կուսակցութիւնների  
գլուխները՝ Յուլիանոսն ու Սեբրոսը յետագայում  
հայ աստուածաբանների կողմից նգովւում են, Սե-  
ւերոսը արդէն Զ. դարում։ Հայոց եկեղեցին  
ընդունեց լիակատար կերպով Կիւրեղ Ա-  
ղէքսանդրացու քրիստոսաբանութիւնը,  
բայց նա միևնոյն կէտի վրայ անշարժ  
կանգնած չմնաց, այլ անցկացրեց իւր մէջ  
միաբնակութեան այն ամբողջ զարգացումը,  
որ սկսուել էր Յուլիանոսի եւ Սեւերո-  
սի վիճաբանութեամբ Քրիստոսի մարմնի  
մասին։ Իմ նպատակն է Հայոց եկեղեցական պատ-  
մութեան այս ըմբռնումը հաւաստի կացուցանել<sup>2</sup>։

1) Հմտ. Տիմոթէոսի եպիսկապոսապետի Աղեքսան-  
դրեայ Հակաճառութիւն առ Խառնաբան ի ժողովոյն Քաղ-  
կեդոնի. ի լոյս ընծայեալ աշխատութեամբ Կարապետ Ժ.  
Վարդապետի և Երուանդ Վարդապետի. Ս. էջմիածին 1908,  
էջ 145, 146, 170 և 239, կամ Յառաջաբան՝ էջ XI շար.

2) Մեծ հաճոյքով արձանագրում ենք այստեղ, որ մեր  
այս՝ մինչև այժմ եղածին լիովին հակառակ ըմբռնումը, ար-  
դէն ընդունելութիւն է գտել թէ Եւրոպայի և թէ հայ գի-  
տունների մեծամասնութեան կողմից։ Մասնաւոր նամակ-  
ներով ստացած հաւանութեան ու համաձայնութեան ար-  
տայայտութիւնները մի կողմ թողնելով, յիշենք այստեղ մի  
քանի, գիտական աշխարհին արդէն յայտնի, կարծիքներ սոյն  
գրքի գերմաներէնի մասին լոյս տեսած քննադատականնե-  
րից. S. Weber, Literarische Rundschau für das katholische  
Deutschland, № 6, 1. Juni 1905, էջ 209., G. Krüger, Theolo-

**Անցնենք այժմ բուն խնդրին: Վերև յիշուած  
Ներսէս Բ. Աշտարակեցի (Բագրևանդայ) կաթողիկոսի**

gischer Jahresbericht, 1904. էջ 333, և Theologische Literaturzeitung, 31. Jahrgang, 20. Januar 1906. № 2, էջ 58—60: չ. Ն. Ա. կ ի ն է ա ն, Հանդէս ամսօրեայ 1907, մատենախօսական մեր զբքի՝ էջ 252—256, ուր սակայն մի տարօրինակ և մեզ համար անըմբռնելի ստորերկրութիւն է զբռնում Յուլիանոսի և Փիլոքսենոսի վարդապետութիւնների մէջ: «Առ աշօք» երբէք չէ համարել Յուլիանոսը Քրիստոսի մարմինը, այդ միայն նրա հակասակորդների հանած հետեւութիւնն է և չ. Ակինեանը ի զուր վերագրում է նրան: Իսկ այն, ինչ որ չ. Ակինեանը մէջ է բերում իբրև Փիլոքսենոսի վարդապետութիւն՝ «ամեն մարդկային կրօնը ինքնարկաւրբաց ի մեղաց՝ ազատօրէն և ինքնակամ», է բառացի նաև Յուլիանոսի կարծիքը. տես վերևը: Մ. Սոստիկէան, Արարատ 1907, մեր զբքի մատենախօսականը՝ էջ 1094—1099. «Հեղինակը իրաւամբ պնդում է, հակառակ ազգային եկեղեցու փառքին նախանձախնդիր մի քանի նորագոյն գրողների, որ հայ եկեղեցին միաբնակութիւն ընդունել և միաբնակ էլ մնացել է այնքան ժամանակ, որքան որ զաւանական այդպիսի խնդիրների համար հետաքրքրութիւն մնացել է»: Սակայն Մ. Սոստիկէանը անմիջապէս մի նախադասութիւն է աւելացնում, որ մեզ համար միանգամայն անըմբռնելի է. «Բայց որ հայ եկեղեցին հալիկառնեան միաբնակները կողմն է բռնել (այդ ուրեմն ընդունում է Սոստիկէանը), դրանից չի հետևում, ինչպէս կարծում է հեղինակը, որ նա հալիկառնեան է դարձել»: Եթէ հայերի հալիկառնեան միաբնակների կողմը բռնելուց և նրանց դաւանանքը ճշմարիտ համարելուց չի հետևում, թէ նրանք նոյն վարդապետութիւնն են ընդունում, ինչ որ Յուլիանոս Հալիկառնացին և իւր հետևողները, մինք այլ ևս չենք իմանում, թէ ուրիշ ինչ կարող է հետևել դրանից: Մեր կարծիքն այն է, որ առանց նախապաշարումների և անկողմնակալ կերպով դիտող դիտնականը միայն այն հետեւութիւնը կարող է հանել այդ հանգամանքից, ինչ որ մենք հանել ենք: Իսկ թէ ինչո՞ւ հայերը «Հալիկառնացու դաւանանքն ընդունել բնաւ եր-

օրով<sup>1</sup>, ինչ որ ասորիներ ցանկութիւն են յայտնում  
Հայոց եկեղեցու հետ սերտ յարաբերութեան մէջ  
մտնել, և նրանց յաջողում է այդ: Մենք կարողւմ

ր էք» չէին կտրող, ինչպէս պնդում է հաստատութեամբ Մ.  
Խոստիկեանը, մեղ համար բոլորովին անհասկանալի է: Բայց  
ամենից աւելի կարևորը այն է, որ արդէն սկսել է տա-  
տանուէլ նախորդ հասկացողութեան գլխաւոր սիւնը և սկզբ-  
նապատճառներից հզօրացոյնը՝ Կ ա ռ ա պ ե ս մ վ ա ղ ա պ ե տ  
Տ է Ր Մ կ Ր ա չ հ ա ն. Հմմտ. Հայոց եկեղեցւոյ Պատմութիւն,  
էջմիածին 1908, էջ 200—205. այդ մասին անս ստորև:

1) Մինչև այժմ ընդունուած ժամանակագրութիւնը  
Ներսէս Բ.-ի համար (հմմտ. Gelzer „Armenien“, FKE<sup>3</sup>, 2)  
սխալ է: Ներկայումս հնարաւոր է մեծ հաւանականութեամբ  
որոշել նրա հայրապետութեան տարիները: Բոլորովին հաս-  
տատ է ամենից առաջ, որ Դուինի Բ. ժողովը եղել է Ներս-  
սէս Բ.-ի օրով. այդ ժողովի վաւերացրած մէջ («Ուխտ  
միաբանութեան Հայոց աշխարհիս ի ձեռն Ներսէսի Հայոց  
կաթողիկոսի» եւն, Դիրք Թղթոց, 72—75) կարողւմ ենք,  
որ ժողովը տեղի է ունեցել արքայից արքայ Խոսրովի 24-րդ  
տարին (մի անգամ էլ 25-րդ է ասւում. Դիրք Թղթոց՝ էջ  
76): Խոսրովը ի հարկէ Խոսրով Ա. Անշուրվանն է (531—  
579): Նրա 24-րդ տարին կլինի 554-ը: Ուրեմն 554 թուին,  
և ոչ թէ 551-ին կամ 552-ին է կայացել դարադրութիւն կազ-  
մող Դուինի Բ. ժողովը: Սակայն դրանով դեռ չի որոշուած  
Ներսիսի հայրապետութեան սկիզբը: Նոյն գրութեան մէջ  
մենք մի ուրիշ տեղեկութիւն ունինք, որ մեկ թույլ է տալիս  
մի քանի տարի էլ յետ դնալու: Ասորի Արդիշոն յիշում է  
այստեղ իբրև ժողովի մասնակից ձեռնադրեալ եպիսկոպոս  
(Դիրք Թղթոց, էջ 73): Այդ Արդիշոյին եպիսկոպոս է ձեռ-  
նադրել Ներսէս Բ.-ը. նա ամենայն հաւանականութեամբ հայ-  
րենիք է վերադարձել և Ներսէս Բ.-ին մի քանի թղթեր ունի  
գրած, բոլորն էլ անշուշտ ժողովի գումարումից առաջ: Մինչև  
ժողովը (554) ոչտեք է ուրեմն Ներսէս Բ.-ը մի քանի տարի հայ-  
րապետութիւն արած լինի: Այդպիսով հնարաւոր կլինի մինչև  
550 թուականը գնալ: Սակայն Ներսէսի կաթողիկոսութեան  
թուականները որոշելու համար մենք մի այլ բոլորովին ա-

ենք «Թուղթ ասորեաց ուղղափառաց ի Հայս» զրու-  
թեան մէջ<sup>1</sup>, որ բազմաթիւ ասորի վանահայրեր և  
այլ հոգեւորականներ (Սամուէլէ քորեպիսկոպոս, Դա-  
նիէլ վանից երէց և սիւնական Սարբայի, Գաբրիէլ  
վանից երէց Ուվիսի, Նզիա սիւնական և վանից  
երէց Սուսինայի, Շապուհ վանից երէց Գնիսթայի,  
Յազգէն վանից երէց Գումայի, Դանիէլ վանից երէց  
Բզնայի, Բղեշի վանից երէց Սաղիմայի, Մեղքի վա-

պահով միջոց ունինք: Մեզ յայտնի է ժամանակակից պատ-  
միչ արժանահաւատ Յովհաննէս Եփեսացոյց, որ Հայոց Յով-  
հաննէս Բ. Գաբեղենցի կաթողիկոսը, Ներսէսի անմիջական  
յաջորդը, Դուինում եղած մի ապստամբութիւնից յետոյ  
Խոսրով Ա.-ի հալածանքների պատճառով քրիստոնէութեան  
դէմ, 571 թուին բազմաթիւ կաթիսկոպոսների և իշխանների  
հետ փախել է Կոստանդնուպօլիս, և այնտեղ երկու տա-  
րուց յետոյ, 573-ին մեռել ու թաղուել, նախապէս պատ-  
մելով իրենց զլխին եկածը, ի միջի այլոց, նաև Յովհաննէս  
Եփեսացուն (Johan. of Ephesus. The Third Part of the  
Eecl. History. ed. Cureton. II. գլ. 20—24 Դերմաներէն  
Թարգմանութիւն՝ Schönfelder-ի, էջ 62—66., Անգլիերէն՝  
Payne Smith-ի, էջ 120 շար.): Արդ՝ այս Յովհաննէս Բ.-ին  
ընդհանուր առմամբ 15 տարուայ հայրապետութիւն է  
վերապրում. Յովհաննէս Պատմաբանը 17 տարի է ասում,  
անշուշտ հաշուելով նաև աքսորի 2 տարին Կ. Պօլսում,  
որ միւսները չունին: Եթէ մենք 15 տարին 571-ից, կամ  
17 տարին 573-ից հանենք, կստանանք 556—557 թուա-  
կանը իբրև Յովհաննէս Բ.-ի հայրապետութեան սկիզբ:  
Ներսէս Բ.-ը ուրիմն այդ հաշուով մեռած պիտի լինի 556  
թուին կամ ամենաուշը 557-ի սկզբին: Նա ամենաքիչը 9  
տարի հայրապետութիւն է արել. այնպէս որ նրա իշխանու-  
թեան սկիզբը կլինի 548/549: Այդպիսով ստանում ենք  
Ներսէս Բ.-ի և իւր յաջորդի համար բոլորովին հաստատուն  
ժամանակագրութիւն: Ներսէս Բ. 548/49—556/57., Յով-  
հաննէս Բ. 556/57—571, † 573:

1) Գիրք Թղթոց, էջ 52—54.

նից երէց Յովգամնայի, Դաւիթ Վանից երէց Սոքփո-  
նեի) <sup>1</sup> «և այլ երիցունք և սարկաւազունք գաւառիս  
եկեղեցեաց, և վանից սպասաւորք և ամենայն ժողո-  
վրդականք ուղղահաւատք» դիմում են Հայոց Ներսէս  
կաթողիկոսին, յայտնում են նրան իրենց նեղ գրու-  
թեան մասին և օգնութիւն են խնդրում. «Որպէս

1) Բաւական դժուար է որոշել, թէ որտեղ էին դրու-  
նում այստեղ և յետոյ յիշատակուած վանքերը: Մի քանի  
անունների նմանութիւնից և Նեօլեկէի (Ստրազբուրգ)  
սիրալիր կերպով մեզ տուած տեղեկութիւնների վրայ հիմ-  
նուելով, մենք սոյն գրքի գերմաներէնը հրատարակելու  
ժամանակ (1904) այն կարծիքն յայտնեցինք, որ թէև հա-  
ւանական Լեթադուրթիւնն այն է, որ այս տեղերը Միջա-  
դեաքի վերին մասում, Հայաստանին մօտիկ լինին, բայց  
անհնարին չէ նաև հիւսիսային Ասորիքն ընդունել այդ ասո-  
րիկների հայրենիքը: Նեօլեկէի տուած տեղեկութիւնները  
հետեւեալներն են. Գ ու մ ան կարող է ալ - Ջ ու մ ան լինել,  
որ յաճախ հանդէս է դալիս արաբական աշխարհագիրների,  
յատկապէս Արուֆիդայի (էջ 150) մօտ. այդպէս է կոչուած  
Անտիոքի մօտ եղած ճահճային լիճը Թափուող Աֆրին գետի  
հովիտը և մի տեղ այդ հովտում (Հմմտ. նաև Barhebr. Chron.  
eccl. էջ 189, 403). այն ժամանակ Բ գ ն ան կլինի Բ ու տ-  
ն ան թ ա բ ի ը, Հիբրոկլէսի Βάτνα-ը, (Syneedemus, Lipsiae  
1893, 714, էջ 39), Պտղոմէոսի Բատնէ-ն հիւսիսային  
Ասորիքում, և ոչ թէ Սարուգի Բատնան՝ Օզրոնում: Իսկ  
Սաղիման կլինէր Սալամիյիս-ն դարձեալ հիւսիսային Ասո-  
րիքում: «Մարտի» կարդալիս մարդ ակամայ մտածում է  
յայտնի Մարդինի մասին. բայց դժուարութիւն է յարուցա-  
նում այդ դէպքում այն հանգամանքը, որ Մարդինը միշտ  
էլ որոշ նշանակութիւն է ունեցիլ և հաւանօրէն այնքան  
փոքր չի եղել, որ առանց այլեայլութեան «գիւղ» կոչուէր:  
Ուրեմն դժուար թէ այդ երկու տեղերը նոյնը լինին:  
Նեօլեկէն մատնացոյց է անում Barhebr. Chron. eccl. II, 679  
պատահական կերպով մի անգամ յիշուած «Մարդի գիւղ»-ի  
վրայ, որ գտնւում էր Կիւրրիստիկէում և այդ պատճառով



որդիք, որ խնդրեն ի հարանց, նոյնպէս և մեք խընդրեմք զկարօտութիւն մեր ի ձեր հայրութենէ: Եւ որպէս հիւանդք, որ ցուցանեն զցաւս իւրեանց բժշկաց, նոյնպէս և մեք ցուցանեմք զմեր ցաւս առաջի Սրբութեան ձերոյ. ծանուցանեմք ձեզ, զի եմք մեք

աւելի յարմար է վերեւի նոյնացումներին: Եթէ այդ բոլորը հաւանական համարէինք, այն ժամանակ կարող էինք մտածել, որ Փարթւոյն էլ եղծուած է Փրին-ից (Πρίναι), Սամոսատից դէպի հիւսիս. իսկ Տամօքը՝ Դարիկ-ն է Կուվայքում կամ Զամուկան հիւսիսային Ասորիքում:

Բայց հէնց այն ժամանակ էլ մենք պարզ կերպով արտայայտեցինք, որ շատ անհաւանական ենք համարում այս տեղերի հիւսիսային Ասորիքում լինելը: Եւ մեր կասկածները հիմնում էինք զլիաւորապէս այն բանի վրայ, որ յետագայ հայ պատմիչների մօտ պարզ կերպով ասուած է, թէ այս ասորիները Սասունից են եղել (տես ներքեւ): Բացի այդ Բարհերբէտան էլ Յովհան Օճնցու և Աթանասիոս պատրիարքի միութեան փորձերը պատմելիս՝ յիշատակում է, որ Մայաֆարկիին (Նփրկերտ—Մարտիրոսաց քաղաք) շուրջը եղած Յուլիանիտները, որոնք Գրիգորեան են կոչւում, շփոթեցնում են հայերին ասորիների նկատմամբ ..... և ին (տես զլուս Գ.): Իսկ Փոտ պատրիարքի թղթի մէջ առ Հայոց Զաքարիա կաթողիկոսն ասուած է Դուինի ժողովի հանգամանքների մասին. «Ի ձեռն Աբգիշոյի ասորոյ, որ եկեալ էր ի Սասնոյ ի Սարաթոյ վանիցն, և այլք ընդ նմա ....» (Правосл. Палест. Сборникъ XI 1, 1892, изд. А. И. Пападопуло - Керамевсъ, էջ 180—181; Հմմտ. նաև Spicileg. Roman. X, Rom 1844, 449—459, յատկապէս 450., Հ. Բ. Սարգսեան, Աբրահամ Մամիկոնէից եպիսկոպոս, Վենետիկ 1899, Յառաջարան, էջ 22 ծանօթ. 3): Այս տեղեկութիւնների հիման վրայ մենք պէտք է վանքերը Նփրկերտի մօտերը որոնենք: Եւ յիշաւ Միքայէլ Ասորու բնազիրն էլ մեզ տեղեկութիւն է տալիս, որ Նփրկերտի շուրջը եղած ասորիները սերտ յարաբերութեան մէջ են եղել հայերի հետ և նրանցից ձեռնադրութիւն են ընդունել իրենց եպիսկոպոսի համար

յաշխարհի հերձուածողաց, և բնականաբար եմք ի մէջ սոցա որպէս գաւիւնք ի մէջ գայլոց և համարեալ եմք սոցա թշնամիք, զի քարոզեմք զճշմարիտ հաւատս և կրեմք ի սոցանէ գբազում չարչարանս, կապանս, զհարուածս և զհալածականութիւնս և զաւարառութիւնս կենաց, և վասն այսորիկ ողաչեմք զճշմարտութիւն ձեր, եթէ աւգնեցէք տկարութեանս մերում և տուք ձեռն եկեղեցւոյ Քրիստոսի ի ժամանակի նեղութեան՝ կացուցանել մեզ հովիւ, որ ժողովէ զմեզ և հայր և ուսուցիչ մեզ»։ Առանձին ուշադրութեան արժանի են այն կոչումները, որ այս ասորիները տալիս են հայերին. «Միւսք հաւատոյ, լոյս աշխարհի, քարոզիչք

(Միքայէլ Ասորի՝ ընդիր էջ 457, ֆրանսերէն թարգմ. էջ 492. այդ մասին տես գլ. Գ.)։ Արդիշոն ուղարկուած էր ուրիշն անշուշտ ոչ թէ հիւսիսային Ասորիքի, այլ հիւսիսային Միջագետքի ասորական վանքերի կողմից։ Այդ տեսակետից հետաքրքրական է, որ Ռիխարդ Կիպերտի Ասորիքի և Միջագետքի քարտէզի վրայ (Max Freiherr von Oppenheim. Vom Mittelmeer zum persischen Golf, երկու հատոր, Բերլին, 1899) նշանակուած է մի Դեր-Շարբա, Միդյատի մօտ, Մծրինից հիւսիս, որ կարող է մեր Սարերան լինել, քանի որ «Դեր» նշանակում է վանք. մի Դեր էս-Սալիբ, հիւսիս արեւելք Միդյատից, որ շատ լաւ կյարմարուէր մեր Սալիմային. մի արար-Սուսինա և մի Բատնէ, երկուսն էլ Մծրինից դէպի մի քիչ հիւսիս արեւելք, որոնք կարող են մեր Սուսինան և Բզնան լինել։ Մարդինից հիւսիս արեւմուտք էլ մի Սիսան անունով տեղ կայ։ Հմմտ. Lynch, Armenia, Travels und Studies, երկու հատոր London, 1901. քարտէզը։ Այստեղ պարտք ենք համարում յայտնել, որ Նեոլեկէն ևս մի գրքի լոյս տեսնելուց յետոյ և մեր պրածներից համոզուելով, յայտնեց մեզ նամակով, որ ինքն ևս այդպիսի հանգամանքներում շատ աւելի հաւանական է համարում, որ յիշուած վանքերը Միջագետքում և Հայաստանին մօտիկ հղած լինին։

արդարութեան, աշակերտք առաքելոցն, բժիշկ իմաստունք հիւանդաց» ևն: Մի քսնի անգամ շեշտում են իրենց զրուկեան մէջ, թէ մեր և ձեր հաւատը մի է. «Հայր էք դուք մեր արդարութեան և մեք որդիք եմք ձեր հաւատովք, զի հաւատ մեր և ձեր մի է»: Իսկ ճշմարիտ հաւատ համարում են այն, ինչ որ քարոզել են երեք առաջին տիեզերական ժողովները (Նիկիա 325, Կոստանդնուպօլիս 381, Նիքեոս 431) և նշովում են բոլոր հերձուածողներին՝ ինչպիսիք են Նեստոր, Թէոփոր (Մոպսուեստացի), Դիոգոր (Տարսոնացի), Բարժումա (Մծբինցի), Թէոփորէտ (Կիւրոսի եպիսկոպոս), Նւալիք էս, ՍեհեՐՈՍ, Պօղոս Սամոստացի, Մանի, Մարկիրոն և Արիոս: Եւ աւելացնում են՝ «Եւ որ ընդունի մի յայդ դիմաց և յուսմանէ, ընդմառնչ հաղորդիմք, զի գիտեմք եթէ դուք զայս հաւատս ունիք և զայն հերձուածողն նշովէք և ընդ խորհրդակիցս նոցա ոչ հաղորդիք»: Այդ իսկ պատճառով էլ նրանք Աստծուց յետոյ իրենց բոլոր յոյսը հայերի վրայ են դրել և առանձին պատգամաւորութեամբ (Ահարոն վանից երէց Մարհաւայի, Դաւիթ վանից երէց Խափայի, Յակովբ քահանայի վանաց Սարեբայի, Նոյ վանից երէց Կենայի, Բրիւխիսոյ քահանայ միայնակեաց, Սէթ պաշտօնեայ Տամոքայ, Դաւիթ վանից երէց Փարթնայի, Եղիս և Յովսէփի վանաց Սարեբայի, Դաւիթ սարկաւագի վանից Բոնայի, Սերգիս երէց գեղջ Մարտի) ուղարկում են նրանց մօտ «ճշմարիտ հաւատով և սիրովն Աստուծոյ վառեալ», հեղ և խոնարհ Արդիշոյ երէցին՝ Սարեբայի վանքից, որ Ներսէս կաթողիկոսը նրան եպիսկոպոսական ձեռնադրութիւն տայ: Իսկ այդ ձեռնադրութեան համար ասւում է, որ այսուհետեւ պիտի լինի այն եկեղեցական կանոն իրենց և Հայոց հայրապետի մէջ. ուրեմն միշտ հայոց կաթո-

դիկոսից պիտի ընդունեն այդ գաւառի ասորիներն իրենց եպիսկոպոսական ձեռնադրութիւնը: Նրանց վերջին խնդիրն այն է, որ ներսէս կաթողիկոսը առանձին թղթով տեղեկացնէ, թէ «հաւատարէ հաւատս մեր ընդ հաւատոյդ ձերում», որպէս զի հնարաւորութիւն ունենան ասորիները «ցուցանել այնոցիկ, որք կամին ճանաչել զհաղորդութիւն մեր ընդ ձեզ»:

Ամենից առաջ կարեւոր է այստեղ մեզ համար իմանալ, թէ ովքեր էին այս ասորիները, կամ այլ խօսքով՝ ասորական եկեղեցական որ կուսակցութեանն էին պատկանում: Այդ խնդիրը վճռելը շատ էլ դժուար չէ: Վերեւ, նամակի բովանդակութիւնը մէջ բերելիս՝ մենք տեսանք, որ նրանք նզովում են ի միջի այլ հերձուածողների նաև Սեւերոս Անտիոքացուն: Այդքանն էլ իսկապէս բաւական է իմանալու համար, թէ ուրեմն ինչ դաւանութիւն են ունեցել այս ասորիները. որովհետև 2. դարում ասորական արևելքում Սեւերոսին դատապարտել և նզովել՝ նշանակում է անպատճառ Յուլիանոս Հալիկառնացու հետևող լինել: Բայց իրենց նամակի մէջ նրանք մի համառօտ հաւատոյ դաւանութիւն են դրել, որից արդէն բոլորովին պարզ կերպով երևում է, որ մեր ասածը որ և է կասկածից դուրս է և այս ասորիները Յուլիանիտներ են: Նրանց թղթի մէջ մենք կարդում ենք հետևեալը. «Ձարչարեցաւ, խաչեցաւ և մեռաւ վասն մեր, որպէս և կամեցաւ, ստուգապէս և ոչ կարծեալք. եւ ապականութիւն (φθορά) քնաւ ոչ գտաւ ինմա. զի մարմինն, որ ի մեզ է առաւ, անապականութիւն (ἀφθαρσία) էր եւ փառաւոր ինման է միութենէ»: Բացի այդ, Աբդիշոյի նամակներից մէկում կարդում ենք. «Զի զոր կամեցաւ՝

արար, և զոր էրն՝ ոչ կորոյս ... և մինչ եղև մարդ, և չար-  
չարեցաւ և մեռաւ վասն մեր, ի բնութենէ մեծու-  
թեան իւրոյ ոչ փոփոխեցաւ»<sup>1</sup>։ Ո՛չ մի կասկած ու-  
րեմն լինել չի կարող, որ մենք դործ ունինք Յու-  
լիանիտ ( $\equiv$  Յուլիանոս Հալիկառնացու հետևող)  
ասորիների հետ։ Իսկ եթէ որ և իցէ մէկի մէջ ամե-  
նափոքր կասկած ունգամ դեռ մնում է, թող նեղու-  
թիւն կրէ կարգալու նաև Աբղիշոյի նամակի այն  
կտորը Հայոց Ներսէս կաթողիկոսին, ուր նա խօսում  
է Սեւերեանների մասին, և մենք համոզուած ենք,  
որ բոլոր կասկածները կփարատուին. «Բայց և այլ  
հերձուածողք, որ ունին զՍեւերոսի չար ուսումն, և  
ասեն թէ մարմինն Տեառն ապականացու էր ի խա-  
չին, և ապականութեան հնազանդեցաւ. և յանդգնեալ  
նոյնպէս ասեն, թէ յորժամ չարչարեցաւ Տեառն  
ապականութիւն ընկալաւ, և զայն ոչ լսեն զոր Պետ-  
րոսն ասէ, թէ Մարմին նորա ոչ հոտեա զապակա-  
նութիւն»<sup>2</sup>։

Վերև նկարագրուած դաւանութիւնը<sup>3</sup>, Սեւե-  
րոսի բացորոշ կերպով նշովուելը և Սեւերեան-

1) Գիրք Թղթոց, էջ 65. Հմմտ. Harnack, Dogmengeschichte<sup>3</sup>, II, էջ 386 շար., Krüger, «Julian von Halikarnass», PRE<sup>3</sup>, 9, էջ 608.

2) Գիրք Թղթոց, էջ 60.

3) Ուսուցչապետ Ա. Հառնակը գրում է ինձ. «Das von Ihnen abgeschriebene Bekenntnis ist julianisch und— wenn es in einer Schrift des 6. oder 7. Jahrhunderts steht— nur julianisch» (13. XII. 1903, Berlin). «Ձեր արտագրած դաւանութիւնը յուլիանիտական է և—եթէ գտնուում է 2. կամ է. դարու մի գրուածքի մէջ—միայն յուլիանիտական կարող է լինել»։

Հետաքրքրական է Կարապետ վարդապետ Տէր Մկրտչեանի բռնած դիրքը այս խնդրի նկատմամբ. Հայոց եկե-

ների հանդէս գալն իբրեւ մեր ասորիների հակառակորդներ՝ վճռականապէս և անվիճելի կերպով ապա-

ղեցու Պատմութիւն, էջմիածին 1908. մասն Ա. էջ 203—204 նա ասում է. «Պարզ է, որ Սեւերեանների դէմ են ասուած այս խօսքերը, բայց արդեօք Հաղիկառնացու հետևողութեամբ՝ դժուար է ասել: Շատ հաւանական է, որ այդ ասորիները, մանաւանդ եպիսկոպոսութեան թեկնածու Արդիսոն, որի հմտութիւնը դաւանական խնդիրներում յիտոյ կատարած դերից ևս երևում է, մօտիկ ծանօթ լինէին Աղէքսանդրիայում տեղի ունեցած վէճերին և Հաղիկառնացու կողմը բռնէին, բայց անշուշտ համարելով սորան նախնեաց վարդապետութեան ուղիղ բացատրողներից մէկը, և ոչ մի նոր դրութիւն ստեղծող: Հաղիկառնացուց առաջ և գրեթէ միաժամանակ, անկախ նորանից, ուրիշներն ևս, ինչպէս օրինակ Փիլոքսեն Մաբուգեցին պաշտպանել են Քրիստոսի մարմնի անապական լինելը ..... ուստի անապականութեան պաշտպանները մեր ի նկատի առած ժամանակամիջոցում այն գիտակցութեամբ էին առաջնորդւում հաւանօրէն, թէ Սեւերոս մի նոր մոլոր տեսութիւն է մտցրել, մինչդեռ իրենք հաստատ են մնում այն հիմքի վրայ, որ դրել էին երեք տիեզերական ժողովները և ամրափակել իրենց գրուածքներով Մեծն Աթանաս, Մեծ Կապադովկացիները, Կիւրեղ Աղէքսանդրացին: Սակայն այս դարերում սովորութիւն էր, որ հակառակ հայեացք ունեցողների համար անպատճառ պէտք էր մի հերետիկոս գտնել և նրա անունը վրաները դնել. և ինչպէս անապականութիւն ընդունողները շտապեցին Սեւերոսին հերետիկոս հրատարակել, նոյն կերպ վարուեցան անկասկած Սեւերեանները Հաղիկառնացու նկատմամբ. և որովհետեւ նա էր վիճել Սեւերոսի դէմ, նրան և նշանակեցին իբրեւ պարագլուխ հակառակորդ բանակի»:

Ուրեմն՝ հակառակ բոլոր մանր մունր առարկութիւնների Կարապետ վարդապետը մեր գրքից համոզուել է, թէ եւ տարօրինակ կերպով առանց յիշելու, որ «շատ հաւանական» է այս ասորիների Յուլիանիտ լինելը: Ճիշտ է ի հարկէ, որ Յուլիանիտներն Յուլիանոսին նոր դրութիւն ստեղծող չեն

ցուցանում են նրանց յուրիւն լինելը: Չպէտք է մոռանալ մանաւանդ, որ հէնց այս ժամանակներն էր գործում Յակովբ Բարադէոսը, որ ինքը Սեւերեան լինելով և այդ ուղղութեամբ էլ աշխատելով, Յակոբիկ Սեւերեան եկեղեցու հիմքը դրեց: Ուրեմն Միջագետքի ասորիները չէին կարող մինչև իսկ տեղեակ չլինել Յուլիանոսի և Սեւերոսի շնորհիւ առաջ եկած վիճաբանութեանը:

Այդ պատճառով էլ չափազանց հետաքրքրական է տեսնել, թէ ինչ են պատասխանում հայերը յուրիւնիտ ասորիների նամակին ու խնդրին, որովհետև դրանից միանգամայն որոշւում է հայերի բռնած դիրքը դէպի ժամանակի դաւանական կուսակցութիւնները: Ամենից առաջ յուրիւնիտ Արդիշոն խնդրի համաձայն եպիսկոպոս է ձեռնադրւում Ներսէս Բ.-ից և այդ մասին թուղթ ստանալով վերագառնում է հայրենիք: Այդ թուղթը դաւանական կէտերում բա-

համարել և նրա անուշով էլ չեն երդուել, ինչպէս և մենք ակնարկել ենք մեր գրքի գերմաներէն հրատարակութեան մէջ. այլ և՛ թէ ասորիները և թէ հայերը նրա վարդապետութիւնը համարել են աւելի համապատասխան նախնեաց հաւատին, այդ պատճառով էլ ընդունել են այն իբրև ճշմարիտ: Պէտք է ի նկատի առնել, որ «Յուրիւնիտ» պատմական գրականութեան մէջ պայմանական անուն է և նշանակում է ոչ թէ անպատճառ Յուրիւնոսի հետեւող՝ նրանից սովորած լինելով մտքով, այլ աւելի նոյն վարդապետութիւնն ունեցող: Չպէտք է մոռանալ, որ անապականութիւն ընդունողները երբեք իրենք իրենց Յուլիանոսի հետևող չեն համարել, այլ այդպէս կոչել են նրանց հակառակորդները՝ Հալիկառնացուն համարելով հերետիկոսապետը: Նոյն դրութեան մէջ է գտնւում նաև Հայոց եկեղեցին և այդ մտքով էլ մենք ասել ու ասում ենք, որ նա «Յուրիւնեան» կամ «Հալիկառնեան» է եղել:

ռացի կերպով համապատասխան է ասորիների թղթին և շեշտում է, որ հայերն ևս յիրաւի նոյն հաւատն ունին. «Ճշմարիտ զտաք զձեզ հաւատով . . . և հաղորդիմք կամաւք և խորհրդովք, կարեկցեալ ամենայն կարեաց ձերոց»: Անապականութեան մասին յատկապէս նոյն բառերով, որ վերև մէջ բերինք, շեշտում է հայերի համաձայնութիւնը և նզովում են նոյն հերձուածողները, ինչ որ ասորոց թղթի մէջ, ի թիւս ուրիշների նաև Սեւերոս Անտիոքացին: Ուշագրաւ է նաև «Որպէս կամեցաւ աստուածաբար» խօսքերի (ուրեմն յուլիանիստական *κατὰ χάριν*) շեշտուելը<sup>1</sup>: Ուրեմն Հայոց Ներսէս Բ. կաթողիկոսը իւր եպիսկոպոսներով ոչ թէ «վարչական և այլ շահերի տեսակէտով միառժամանակ» միացել է Յուլիանիստների հետ, այլ յայտնում է նրանց իւր կատարեալ համաձայնութիւնը ԴԱԻԱՆԱԿԱՆ տեսակէտից, որով և խնդիրը վերջնականապէս լուծուած է<sup>2</sup>: Հայերն ու Յուլիանոս Հալիկաոնացուն հետևող ասորիները այդ-

1) Տես Գիրք Թղթոց՝ Հայոց պատասխանը, էջ 55—58.

2) Հակոսակ Մ. Խոստիկեանի, Արարատ 1907, էջ 1096: Բոլորովին զուր է Խոստիկեանի այն առարկութիւնը, թէ՛ «Որ այդ ժամանակի աստուածաբան գրողները երբէք նրան չեն յիշել կամ երբէք նորա գրածների կամ հեղինակութեան վրայ չեն յենուել իրենց ուղղափառութիւնը ցոյց տալու, բաւական մեծ փաստ է (բ'ղգծումը մերն է), որ նոքա հալիկաոնեան չեն եղել»: Մենք ասացինք, որ ոչ ոք Հալիկաոնացուն չի համարել անապականութեան ուսման հիմնադիր. ոչ ասորիները և ոչ էլ հայերը: Բոլորն հաստատապէս համոզուած են եղել—ոչ առանց որոշ իրաւունքի—որ իրենց կարծիքը նոյնն է, ինչ որ Աթանասինն ու Կիւրղիյնը և եկեղեցու այլ վարդապետներինը և հիմնուած է Ս. Գրքի վրայ: Նա չէր կարող յիշուել նաև այն



պիսով միացել են միմեանց հետ թէ վարչական և թէ դաւանական տեսակէտներից: Պէտք է միայն բացատրել, թէ ինչից է առաջ գալիս այդ:

Մեր կարծիքով հայերի այդպէս շուտով և առանց այլ և այլութեան համաձայնութիւն յայտնելը յուլիանիտ ասորիներին նրանով պիտք է բացատրել:

---

պատճառով, որ երբէք եկեղեցու մեծ վարդապետների շարքը չէ անցած. իսկ այս թղթերում չեն յիշում նոյն իսկ Աթանասն ու Կիւրեղը, ուր մնաց Յուլիանոսը: Սեւերոսի յիշատակութիւնը այդ տեսակէտից նշանակութիւն չունի. որով՝ չետե միանգամ իւրե հերետիկոս ճանաչուելուց յետոյ, նա բնականաբար պիտի մտնէր հերետիկոսների ցանկը և այդ ցանկերի մէջ էլ յիշում է նա շարունակաբար:

Ընդհակառակն՝ նշանակալից է այստեղ դարձեալ Կարապետ վարդապետ Տէր Մկրտչեանի համաձայնութիւնը մեզ հետ, որի մասին արդէն ակնարկեցինք, թէ սկսել է մեր գրքի լոյս տեսնելուց յետոյ տատանուել իւր նախորդ հայեացքների նկատմամբ՝ Հայոց եկեղեցու դաւանութեան մասին: Այժմ՝ Հայոց Եկեղեցւոյ Պատմութիւն, էջ 204 կարդում ենք. «Այս բացատրութիւններից յետոյ (տես վերև) կարող ենք արդէն որոշ կերպով պատկերացնել Հայոց եկեղեցւոյ դաւանական դրութիւնը Զ. դարու կէսերին, քանի որ ասորիներին տրուած պատասխանի մէջ՝ պատգամաւորութիւնն ընդունելն ու Արդիսոյին ձեռնադրելը յայտնելով, Հայոց կաթողիկոսը իւր պաշտօնակիցների և իւր հօտի կողմից հաստատում է, թէ հայերը նոյն հաւատն ունին, ինչ որ խոստովանել էին ուղղափառ ասորիներն իրենց գրութեան մէջ, ընդունում են նոյն 3 տիեզերական ժողովները և նզովում նոյն հերձուածողներին: Յատկապէս անպականութեան խնդրի նկատմամբ՝ իրենց հայեացքը արտայայտում է նա նոյն բառերով, որ առաջ բերինք վերև ասորիների գրութիւնից»: Թէև մի քիչ մութն է արտայայտուած և որոշ անուաններ տալուց խոյս է տուած, բայց բոլորովին հասկանալի է, թէ ինչ է ասում Կարապետ վարդապետը:

որ ինչպէս վերեն ասացինք, Յուլիանոս Հալիկառնացու դաւանութիւնը յունական փրկագործութեան ուսման հետեողական զարգացմանն աւելի համապատասխան էր. այդ պատճառով էլ Հայոց կաթողիկոսի և եպիսկոպոսների համար էլ նոյն դաւանութիւնն ինքն ըստ ինքեան հասկանալի և ճշմարիտ պիտի համարուէր, քանի որ նրանց համար հեղինակութիւն էին Աթանասն ու Կիւրեղ Աղէքսանդրացին:

Շատ մեծ արժէք ունի նաև այն, ինչ որ Աբդիշոն գրում է, հայրենիք, վերադառնալուց յետոյ, իրեն ձեռնադրող Ներսէս Բ.-ին <sup>1</sup>: Ամենից առաջ շատ նշանակալից է, որ Հայոց նամակը ասորիներին, խիստ մեծ ազդեցութիւն է գործել: Նրա շնորհիւ, ինչպէս երևում է, յուլիանիտ ասորիներն իրենց կողմերում յաղթող են մնացել: Հայոց նամակի լուրը տարածւում է ոչ միայն հաւատացեալների, այլ և հերձուածողների մէջ ամբողջ «Ասորեստան»-ում և մեծ շփութութեան մէջ է ձգում հակառակորդներին, յատկապէս Նեստորականներին, որոնք սկզբում մտադրւում են պայքար մղել Աբդիշոյի դէմ, բայց շուտով թողնում են այդ մտադրութիւնը, որովհետև վախենում են հետեանքներից. «Եթէ զդա Հայոց կաթողիկոսի, և եպիսկոպոսացն ձեռնադրեալ է, միաբանութեամբ տանուտէրաց և այլ իշխանաց աշխարհին, և պատուիրեալ ընդ մեզ չհաղորդել. և արքայից արքայի հրաման է, թէ իւրաքանչիւր ոք զիւր հաւատ կալցի <sup>2</sup>. գուցէ յորժամ մեք ընդ դմա կուռիմք և

1) «Յաբդիսոյէ եպիսկոպոսէ Ասորիաց առ Տէր Ներսէս, Հայոց կաթողիկոս, Թուղթ ողջունի. Գիրք Թղթոց՝ էջ 59—61:

2) Խոսքով Ա.-ի այդ հրամանը յայտնի է նաև ուրիշ տեղից: Հմմտ. Th. Nöldeke, Aufsätze zur persischen Geschichte, Leipzig 1887, էջ 114 շար.

խռովեցուցանեմք, դա Հայոց գիտել տայ, և Հայք արքայից արքայի ցուցանեն և մեզ չարաչար աշխատութիւն հասուցանեն. և յայդ երկիւղէ լռեցին և ոչ աշխատեցին ինչ զմեզ»։ Այդ խօսքերից երևում է, որ ամբողջ արևելքին յայտնի է դառնում այս ասորիներին և հայերի հաւատակցութիւնն ու սերտ միութիւնը։

Աւելի արժէքաւոր է երկրորդ կէտը, որ այստեղ առանց յիշատակութեան թողնել չենք կարող։ Նա վերաբերում է Սեւերեաններին։ Նրանց մասին Աբդիշոն տեղեկացնում է, թէ մտադրութիւն ունին իրենք էլ Հայաստան զնալու, որպէս զի Հայոց կաթողիկոսին ու եպիսկոպոսներին ուսուցանեն և նրանցից թուղթ առնեն, որ իրենց ու Հայոց հաւատն էլ նոյնն է։ Բայց որովհետեւ նրանք կամենում են յանգէտս ձևանալ և Հայերին խաբել, այդ պատճառով էլ Աբդիշոն Ներսէսին նամակով զգուշացնում է՝ հեռու կենալ նրանցից, որպէս զի գուցէ այդ կերպ նեղը լծուած, նրանք իրենց ճանապարհից դառնան և ճշմարտութիւնն ընդունեն <sup>1</sup>։

Այստեղից մենք տեսնում ենք աւելի պարզ կերպով, ինչ որ առաջ էլ ակնարկեցինք, որ ասորական եկեղեցական կուսակցութիւնները ամենամեծ արժէքն են տալիս իրենց հայ հարևանների կարծիքին

---

1) Գիրք Թղթոյ՝ էջ 60 շար. «Եւ արդ ասեն նոքին իսկ Սեւերիանոսքն, թէ մեք ի Հայս երթամք և դկաթուղիկոսն և զեպիսկոպոսսն ուսուցանեմք և ի նոցանէ թուղթս բերեմք, թէ հաւատ այդ արդար է, զոր դոքայդ ունին, և մեք այնպէս հաւատամք. և առ ձեզ որպէս յանգէտս կամին գալ։ .... բայց դուք, հարք հոգևորք, ..... խօսել ընդ նոսա բանիւ գիտութեան, զի նոցա տեսեալ եթէ ոչ ընդունին զմեզ, ամաչեսցեն ի խաբեմայ իմաստից իւրեանց և մեք զաւրասցուք ի վերայ նոցա ուժով հաստատութեան հրամանաւ ձերով»։

և շարունակ աշխատում են հաղորդակցութիւն պահպանել նրանց հետ. կամ եթէ չունին այդ հաղորդակցութիւնը, որեւիցէ կերպով աշխատում են այդպիսի յարաբերութիւն ստեղծել: Եւ այդ հասկանալի է. ասորի հարեանները տեսել էին, թէ ինչպէս Հայոց եկեղեցին իւր հաւատի համար հզօր պարսիկների դէմ ազատ համարձակ կռուի էր ելել և երկարատե անհաւասար պայքարից պատուով և իբրեւ յաղթական գուրս եկել: Նրանք տեսնում էին, որ պարսիկներն անգամ հայերի հետ ուրիշ կերպ են վարւում, նրանց զօրեղ իշխաններից ակնածելով: Ուրեմն ինչո՞ւ չպահպանել այդ եկեղեցու հետ եկեղեցական հաղորդակցութիւն, մանաւանդ որ ամեն յարաբերութիւն յունականի հետ արդէն դադարել էր:

Մի բան էլ սակայն աչքի է ընկնում: Աբգիշոյի թղթից այնպէս է երևում, որ այս ասորիների շնորհիւ են հայերն առաջին անգամ դատապարտել, ի թիւս ուրիշների, նաև Սեւերոսին. հակառակ դէպքում անհասկանալի կլինէր Սեւերեանների մտազրութիւնը՝ Հայաստան դալու և կաթողիկոսին համոզելու և հայերից մի հաւատ ունենալու գիր վերցնելու: Դրանից էլ հետևում է, որ Հայերն առաջին անգամ Զ. դարու կիսին են որոշ կերպով պարզել իրենց դիրքը դաւանական խնդրում:

1) Հմմտ. նաև հետևեալ խօսքերը. «Զի մինչ լուան, թէ եպիսկոպոս ձեռնադրեցէք ուղղափառաց և նզովեցէք զմուրար վարդապետն խաբէութեան զնեստոր պեղծ և զԹէոդորոս և զԴեոդորոս և զԹէոդորիտոս և զԺողովն Քաղկեդոնի և զտումարն Լևոնի և զՍեւերիոս, և զգիրս իւր ապականութեան և զամենայն հերետիկոսս. և մինչ զայդ ամենայն լուան զեղծքն՝ անկաւ ի վերայ նոցա դողումն և երկիւղ. զի հարան ինզովից ձերոց, որպէս ի նետից խոցեալք»: Ուրեմն դրանից առաջ հայերի դիրքը յայտնի է եղել մինչև իսկ ամենամօտիկ հարեաններին:

Մի ուրիշ թղթով՝ Աբգիշոն մի անգամ էլ յիշեցնում է, որ հայերն ու «ուղղափառ» ասորիները նամակագրութիւն են ունեցել միմեանց հետ, ուր ոչ միայն պարզուած և հաստատուած է ճշմարիտ հաւատը, այլ և նզովուած են հերետիկոսներն ու մոլորեցուցիչները, ինչպէս օրինակ Նեստորը, Քաղկեդոնի ժողովը և ապականութեան ուսուցիչ Սեւերոսը: Զարմանալի է սակայն, որ մինչ այս գրագրութիւնների մէջ Քաղկեդոնի ժողովը, Լեոնի տումարի հետ միասին, բացորոշ կերպով դատապարտւում է, Դուինի 554 թուի ժողովի ժողովական վճռի մէջ Քաղկեդոնի մասին ոչինչ չկայ ասած. այնտեղ ամեն ինչ վերաբերում է Նեստորականութեան<sup>2</sup>: Սակայն մենք տեղեկութիւնք ունինք, որ Ներսէս Բ.-ին 2—3 տարի միայն յետոյ յաջորդող Յովհաննէս Բ.-ը Սիւնեաց Վրթմանէս եպիսկոպոսին ու Միհրարտաշիր իշխանին գրած թղթի մէջ, ամենայն հաւանականութեամբ նոյն ժողովի մասին ասում է, թէ այնտեղ նզովել են նաև Քաղկեդոնականներին<sup>3</sup>: Բացի այդ՝ հէնց Ներսէս Բ.-ի ասորիներին ուղղած պատասխանի մէջ Քաղկեդոնի ժողովը դատապարտւում է, որ աւելի նշանակութիւն ունի ի հարկէ: Այնպէս որ, ոչ մի հիմք չկայ վերևի տեղեկութիւնների ճշտութեան մասին Քաղկեդոնի ժողովի մերժման նկատմամբ որ և է կասկած յայտնելու. մանաւանդ որ Յովհաննէս Բ.-ի հետ միասին Սիւնիք գիր գրող եպիսկոպոսների մեծ մասը յիշւում է նաև

1) Գիրք Թղթոց՝ էջ 62—65.

2) Ուխտ միարանութեան, Գիրք Թղթոց, էջ 72—75.

3) Գիրք Թղթոց՝ էջ 78 շար.: Հմմտ. նաև Յովհաննէս Երուսաղէմացու թուղթը Աղուանից Աբաս կաթողիկոսին. էջ 9 և 11.

Դուինի ժողովի եպիսկոպոսների ցանկում: Որ այնու-  
ամենայնիւ ժողովական թղթի մէջ Քաղկեդոնի անունը  
չկայ, կարելի է վերջապէս նրանով բացատրել, որ  
միաբնակները «Նեստորական» անուան տակ մեծ  
մասամբ «Քաղկեդոնական» են հասկացել, և երկու  
խօսքերն էլ իրար փոխարէն գործածել<sup>1</sup>:

Յետագայ հայ պատմագիրները տեղեկութիւն-  
ների համաձայն՝ այս ժողովը գումարուած պիտի լինի  
Մովսէս կաթողիկոսի օրով: Այդ բոլորովին սխալ է:  
Ճիշտ տեղեկութիւն ունի միայն Ասողիկը<sup>2</sup>, որ գիտէ  
նաև ժողովին մասնակցող գլխաւոր եկեղեցականների  
անունները՝ Պետրոս եպիսկոպոս Սիւնեաց<sup>3</sup>,  
իւր ժամանակի ամենագիտուն մարդը և Ներշապուհ  
եպիսկոպոս Տարօնի: Ժողովի ժամանակն էլ նա  
ուղիղ կերպով դնում է Խոսրովի, Կաւատի որդու 24-րդ  
տարին: Ընդհակառակն՝ Վարդան Բարձրբերդցին շատ  
մեծ սխալներ է անում: Նա Պետրոս Սիւնեցուն  
դարձնում է Մովսէսի ժամանակակից, որ բոլորովին  
անհնարին է, որովհետև Պետրոսը Մովսէս Եղուարդեցու  
նախորդ Յովհաննէս Բ.-ի ժամանակարդէն մեռած էր և  
վերջինս Սիւնեաց Վրթանէս եպիսկոպոսին գրած  
թղթում Պետրոսին «երանելի» է անուանում: Վար-  
դանի ասելով Աբդիշոյին էլ Մովսէսն է ձեռնա-  
դրել, որ նոյնպէս բացարձակ սխալ է: Բայց ուշա-  
գրութեան արժանի է նրա այն ճշմարտութեան մօ-

1) Հմմտ. G. Krüger, «Monophysiten», PRE<sup>3</sup>, Band 13, էջ 399.

2) Անդ՝ էջ 82 շար.

3) Հմմտ. նրա մասին Գ. Տէր-Մկրտչեան՝ Պետրոս  
եպիսկոպոս Սիւնեաց, Արարատ 1902, էջ 80—98 և 183—  
203. նաև առանձին: Այլ և Հ. Ն. Ալիքեան. Հանդէս ամսօ-  
րեայ, 1903 և 1904, շատ համարների մէջ.

տիկ տեղեկութիւնը, թէ Արդիշոն Սասունից էր<sup>1</sup>։ Նոյն սխալներն անուամբ է նաև Կիրակոս Գանձակեցին<sup>2</sup>։ Նրանից էլ աւելի Ստեփանոս Օրբէլեանը, որը մինչև անգամ երկու ժողով է ընդունում Դուինում. մէկը Ներսէսի օրով, միւսը Մովսէսի, երկուսին էլ Սիւնեաց Պետրոս եպիսկոպոսը մասնակից, վերջում հաստատուած Հայոց թուականը<sup>3</sup>։ Այն ինչ՝ Յովհան Օձնեցու անունով մնացած «Սակա ժողովոց, որ եղեն ի Հայք» գրութիւնը մօտաւորապէս ճիշտ տեղեկութիւններ է հաղորդում<sup>4</sup>։

Բայց այդ բոլոր սխալ տեղեկութիւնները ոչինչ չեն փոխում իրապէս. և մենք տեսնում ենք, որ մինչև անգամ ամեն ինչ իրար խառնող պատմագիրներն էլ ճանաչում են Արդիշոյ անունով մէկին, որ Զ. կամ է. դարում Հայոց մի կաթողիկոսից եպիսկոպոս է ձեռնադրուել։ Յետագայում սկսել են այս ասորի Արդիշոյին մեծ ազդեցութիւն ու նշանակութիւն վերագրել Հայոց եկեղեցու ներքին գործերի մէջ։ Այդպէս օրինակ Երուսաղէմի եպիսկոպոս Յովհաննէսը Աղուանից կաթողիկոս Արասին դրած մի թղթում։ Որովհետև նա համարեա թէ ժամանակակից է, այդ պատճառով նրա տառերը առանձին կարեւորութիւն ունին։ Իւր թղթի մէջ նա միայն երկու անգամ է յիշում ասորի Արդիշոյին. և երկու

1) Վարդան. Գլ. 30. էջ 57 շար. Վենետիկ 1862. «Արդիշոյ ի Սասնայ»։

2) Կիրակոս Գանձակեցի, Մոսկուա 1858, էջ 34 շար. այստեղ ձեռնադրող է դարձել Ներսէս Գ.-ը (է. դարու կիսին)։

3) Պատմութիւն տանն Սիսական. Գլ. ԻԱ. էջ 65. Հմմտ. էջ 332.

4) Տպուած Գիրք Թղթոցի մէջ՝ էջ 220—233. մեզ համար այստեղ կարևոր է էջ 221.

անգամն էլ նա հանդէս է գալիս իբրև Հայոց և իրենց ժողովի մոլորեցուցիչ և կործանման պատճառ<sup>1</sup>։

Ուշագրաւ է, և մեր տեսութիւնը լիովին ապացուցանում է նաև այն, որ Յովհաննէս Երուսաղէմացին այս Արդիշոյին Յուլիանիտ է համարում և հայերի համար էլ ասում է, թէ ասորիները շնորհիւ «անկան յաղանդն Յուլիանոսի Աղիկառնացւոյ»։ Ժամանակագրութիւնը շատ լաւ յարմարում է։ Աղուանից Աբաս կաթողիկոսը ժամանակակից է Հայոց Յովհաննէս Բ. Գաբեղենցի կաթողիկոսին (556/57—571 ÷ 573), Ներսէս Բ.-ի յաջորդին։ Հայոց Յովհաննէս Բ.-ը մինչև իսկ մի շրջաբերական թուղթ է գրել Աղուանից եպիսկոպոսներին, որոնց մէջ յիշւում է մի Աբաս, Պարտաւի եպիսկոպոս<sup>2</sup>։ Ինչպէս տեսանք Արդիշոն ձեռնադրուեց Ներսէս Բ.-ից և Յովհաննէս Բ.-ի ժամանակ դեռ ապրում էր։ Իսկ Երուսաղէմի Յովհաննէսը եպիսկոպոսական աթոռը բարձրացաւ միայն 574-ից սկսած<sup>3</sup>։

1) Երուսաղէմի Յովհաննէս եպիսկոպոսի թուղթը առ Աբաս Աղուանից կաթողիկոս. հրատարակեց Կարապետ վարդապետ (արտատպած Արարատից). էջմիածին \* 1896. էջ 2. «Եւ ոչ զքաջութիւնն Աստուծոյ (արժան է տալ) Արդիշոյի ասորոյ, որ եղև առաջնորդ կորստեանն Հայոց»։ էջ 9. «Եւ վասն զի հայք յասորեաց խաբեցան, որ ելին արտաքոյ սրբոյ եկեղեցւոյ վասն նզովելոյ նոցա զսուրբ ժողովն Քաղկեդոնի, և անկան յաղանդն Յուլիանոսի Աղիկառնացւոյ»։ էջ 11. «Իսկ զսուրբ և զտիեզերական ժողովն Քաղկեդոնի, զորն զովեցին հայքդ, որք մոլորեցան ի ձեռն Արդիշոյի ասորոյ, և ելին արտաքոյ սուրբ և կաթողիկէ եկեղեցւոյ»։

2) Գիրք Թղթոց՝ էջ 81—84.

3) Հմմտ. Smith—Wace. Dictionary of the christian Biography, հատոր III. էջ 382. London, 1882.



Մեծ նշանակութիւն է վերագրում Աբդիշոյին, յատկապէս Քաղկեդոնի ժողովի նշումման գործում, նաև Կոստանդնուպօլսի Փոտ պատրիարքը (24 Դեկտեմբերի 858—25 Սեպտեմբերի 867., Բ. անդամ 878—Դեկտեմբեր 886): Հայոց Զաքարիա կաթողիկոսին գրած մի թղթի մէջ նա ասում է հետևեալը. «Բայց հակառակութիւն ինչ վասն ժողովոյն ոչ գոյր. այլ ամենեքեան ընդունէին զժողովն մինչև ի ժողովն Դուռնայ, որ լինին ամենայն ամբ Զ. և Դ. յերկու ամացն Մարկիանոսի կայսեր, մինչև ցԺ. ամն Յուստիանոսի և մինչև ցԶ. ամն Ներսէսի կաթողիկոսի, որ Աշտարակացն էր, որ արար զժողովն ի Դուռնայ ի սկզբան թագաւորելոյն Հայոց Պարսից, և ի Դ. և ի Ժ. ամին Խոսրովու Պարսից արքային<sup>1</sup>, ի ձեռն Աբդիշոյի ասորւոյ, որ եկեալ էր ի Սասունոյ ի Սարաբթոյ վանիցն և այլք ընդ նմա, որ ձեռնադրեցան»:<sup>2</sup>

1) Թուականներն այստեղ շփոթած են. Մարկիանոս կայսեր Բ. տարուանից 84 տարի հաշուելով, կստանանք 535—36 թուականը, որ յիրաւի համապատասխանում է Յուստինիանոսի Ժ. տարուանը: Բայց Խոսրով Անոշարվանի ԺԴ. տարին կլինի 544-ը, իսկ Ներսէս Բ.-ի Զ. տարին 554-ը. վերջին թուականը միայն ճիշտ է իբրև ժողովի թուական: Անոշարվանի համար պէտք է անշուշտ ոչ թէ ԺԴ. կարգալ, այլ ԻԴ. այն ժամանակ այն էլ ուղիղ կլինի: Բայց ժամանակագրութեան շփոթութիւնը այստեղ նշանակութիւն չունի. իրողութիւնը ճիշտ է նկարագրած:

2) «Վասն երկու միաւորեալ բնութեանց մի անձնաւորութիւն գոլոյ Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի» ... և ին. ամբողջ թուղթը տես Правосл. Палест. Сборникъ. XI 1. С. Петербургъ 1892, изд. А. И. Пападопуло—Керамевсъ, էջ 179—210. Մեղ հետաքրքրող կտորը՝ էջ 180—181. Հմմտ. Spicileg. Roman. ed. Mai. X. Rom 1844, էջ 449—459, Փոտի նամակի լատիներէն թարգմանութիւնը. յայտնի կտորը էջ 450., Վարդան, գլ. 44, էջ 82 շար.:

Շատ նշանակալից է նաև այն տեղեկութիւնը, որ հաղորդում է մեզ ժԱ. դարու մի մատենագիր. Գէորգ կաթողիկոսը (մօտ 1064—1072) պատասխանելով ասորոց պատրիարք Յովհաննէս X. Բար-Շուշանի գրութեանը (տես այդ մասին գլ. Դ.), ասում է. «Եղծեաց (Բարսումա) գաւանդութիւն վարդապետաց ձերոց, զոր բազում աշխատութեամբ պահեալ և մեծաւ ջանիւ մինչև ի ժամանակս երանելի եպիսկոպոսին Արդիշոյ: Եւ ապա յետ նորա անընգրողք ոմանք և ուսումնատեացք զկնի միմեանց տողելով, ոչ ղգուշացան գեղեցիկ գանձու եկեղեցւոյդ ասորւոց և կատարմանցդ որ ի դմա. այլ առ սակաւ սակաւ գտաւ. գողացեալ ի ֆրասակար զաղծուէ գանակոծ գայլոյն, զոր յառաջն յիշեցաք»<sup>1</sup>: Այս բոլոր վկայութիւնները ցոյց են տալիս, որ Արդիշոն յիրաւի մի նշանաւոր անձնաւորութիւն է եղել:

Պէտք է սակայն նրանը համարել Քաղկեդոնի ժողովը որոշ կերպով նզովելու ձեռներէցութիւնը, չի կարելի վճռական կերպով ասել: Բայց այն հանգամանքը, որ Արդիշոն և իւր ասորիները հէնց իրենց դրազրութեան սկզբից նզովում են Քաղկեդոնը, և հայերն էլ արդէն Զ. դարու սկզբից թէև ոչ պաշտօնապէս, բայց լուեկայն մերժել էին նոյն ժողովը, շատ հաւանական է դարձնում, որ եռանդուն Արդիշոն եպիսկոպոս դառնալուց յետոյ, երբ մասնակցում էր Դուլինի ժողովին, իւր բոլոր ազդեցութիւնը գործ կդնէր, նեստորականութեան վերջնական մերժման հետ միասին, Քաղկեդոնականութիւնն էլ դատապար-

1) Տեսն Վէորգայ Հայոց վերադիտողի և հոգեշնորհ փրկսոփայի, պատասխանի թղթոյն Յովհաննիսի, ասորւոց պատրիարքի. Դիրք Թղթոց՝ էջ 335—357. մեզ հետաքրքրող կտորը՝ էջ 344 շար.

տելու իբրև նեստորականութիւն և պաշտօնապէս նզովելու Քաղկեդոնի ժողովը: Դրանով միայն սրբագործուած կլինէր այն դրութիւնը, որ իրապէս գոյութիւն ունէր Բաբգէնի ժողովից յետոյ: Ինչպէս էլ որ եղած լինի Քաղկեդոնի մերժումը, չի կարելի այնուամենայնիւ այդ առթիւ ասորիների ազդեցութիւնը չափազանցեցնել Հայոց եկեղեցու վրայ կամ Յովհաննէս Երուսաղէմացու նման մինչև իսկ մոլորեցնելուց խօսել: Երկու կողմի գրագրութիւններից ամենապարզ կերպով երևում է, թէ ով է տուողը և ով առնողը— գորութիւնը ում կողմն է: Չպէտք է ուրանալ սակայն ասորի եպիսկոպոս Արդիշոյի անսահման եռանդն ու գործունէութեան ձգտումը բոլոր եկեղեցական դործերի մէջ: Այդպէս՝ Դուինի ժողովից յետոյ մենք նրան շարունակ հանդիպում ենք հայոց եպիսկոպոսների ցանկի մէջ: Ամենից առաջ՝ Դուինի ժողովական թղթում<sup>1</sup>, ապա՝ Յովհաննէս Բ.-ի թղթում առ Վրթանէս Սիւնեաց եպիսկոպոս և Միհրարտաշիր իշխան<sup>2</sup>, նոյն Յովհաննէս Բ.-ի թղթում առ Ազուլանից եպիսկոպոսները<sup>3</sup>: Ակնյայտնի է այստեղ նրա եռանդը Քաղկեդոնի վարդապետութիւնը դատապարտելու գործում<sup>4</sup>, որովհետև միւս եպիսկոպոսները փոխուում են. երբեմն քիչ

1) Գիրք Թղթոց՝ էջ 73.

2) Անդ՝ էջ 78.

3) Անդ՝ էջ 81.

4) Անշուշտ նրա թելադրութեամբ ու եռանդուն գործակցութեամբ է միաբնակութեան յայտնի ներկայացուցիչ, Աղէքսանդրիայի պատրիարք Տիմոթէոս Էլուրոսի Հակաճառութիւնը Քաղկեդոնի ժողովի դէմ թարգմանուել հայերէն: Տես Տիմոթէոսի եպիսկոպոսապետի Աղէքսանդրիայ Հակաճառութիւն առ սահմանեալն ի ժողովոյն Քաղկեդոնի. հրատ. Կարապետ Ժ. վարդապետ և Երուսաղէ վարդապետ. էջմիածին 1908. յառաջարան, էջ XVII, XXIII շար.:

են, ինչպէս Վրթանէսին զրաժ թղթի մէջ, երբեմն շատանում են, ինչպէս Աղուանից զրաժ թղթում. բայց Արգիշտն միշտ կռուողների շարքումն է, Տարօնի եպիսկոպոսի նման, սրի անունը վերջին երկու թղթերումն էլ Աբրահամ է: Դուինի ժողովի մասնակից Մերշապուհը, որ իւր ժամանակի ամենանշանաւոր եպիսկոպոսներէից մէկն է եղել, ժողովից ոչ շատ յետոյ վախճանած է երևում <sup>1</sup>:

Որ այս ժամանակ Քողէեդոնի ժողովը յիշաւի մերժուած է հայերի կողմից, այդ մասին ուրիշ շատ վստահելի աղբիւրից էլ տեղեկութիւն ունինք: Յովհաննէս Եփեսացին, նկարագրելով հայերի Կոստանդնուպօլիս փախչելը Յովհաննէս Բ.-ի հետ, ասում է, որ Հայոց եպիսկոպոսները մայրաքաղաք գալով, սկզբում միամտութեամբ գնում էին և հաղորդւում Սինոդիսների (իմա Քաղկեդոնականների) հետ նրանց եկեղեցում: Այդ բանը ի հարկէ հաճելի չի լինում միաբնակներին. բայց Հայաստանում էլ մեծ դժգոհութիւն է առաջ բերում: Յովհաննէս Եփեսացին այդ մասին ասում է. «Երբ այս բանը նրանց երկրում լսուեց, գայրացան նրանց վրայ թէ մնացած եպիսկոպոսները և թէ երկրի բնակիչները. և նրանք խիստ (բաներ) զրեցին սրանց, որի մասին ժամանակը պա-

1) Տարօնի եպիսկոպոս այս Մերշապուհի մասին մի խնդիր է առաջ գալիս: Տարօնի մի եպիսկոպոս նոյն անունով հանդէս է գալիս նաև իբրև Բարգէշին ժամանակակից և նրա օրով գումարուած Դուինի Ա. ժողովի մասնակից 505—506-ին: Սա մի ուրիշն է, թէ նոյնը դեռ կենդանի էր 554-ին և մասնակցում էր Դուինի Բ. ժողովին՝ 554-ին: Որոշ բան ասել դժբախտաբար չենք կարող: Եթէ նա նոյնն է, պէտք է 55 տարու չափ իշխանութիւն վարած լինի, որ թէև անկարելի չէ, բայց կասկածելի կերպով շատ է:

հանջում է, որ լուսթեամբ ծածկենք»<sup>1</sup>։ Ապա Յովհաննէս Եփեսացին պատմում է, որ դրանցից յետոյ հայերը բաժանուեցին և առանձին համայնք կազմեցին։ Շատ հետաքրքրական է, որ այն, ինչ որ Յովհաննէս Եփեսացին լուսթեամբ ծածկում է և որի մասին նա ոչ մի խօսք չի ասում, յայտնի է Միքայէլ Ասորուն, որ համարեա բառացի արտագրում է այս ինչորին վերաբերեալ մասը Յովհաննէս Եփեսացուց։ Նա հետևեալն է ասում. «Երբ այս բանը նրանց երկրում լսուեց, բոլոր եպիսկոպոսները սպառնալիքներ ուղարկեցին կաթողիկոսին և նրա հետեղածներին՝ թէ, եթէ դուք կիսառնուիք Սինոդիսների հետ և նրանց հետ կհաղորդուիք, ... մենք ձեզ այլ ևս չենք ընդունի (ճանաչի), այլ մինչև անգամ կնզովենք»<sup>2</sup>։ Թէև Միքայէլը վերջին խօսքերը չի կարդացել իւր աղբիւրի՝ Յովհաննէս Եփեսացու եկեղեցական պատմութեան մէջ, բայց միտքը շատ ուղիղ կերպով է ըմբռնել և արտայայտել<sup>3</sup>։ Ուշագրաւ է այդ տեսակէ-

1) Johannes von Ephesus, Kirchengeschichte. Գիրք Բ. գլ. 23.

2) Chronique de Michel le Syrien, patriarche Jakobite d'Antioche (1166—1199). Editée pour la première fois et traduite en français par J.-B. Chabot, Paris 1899 շար. էջ 344 ասորերէն բնագիր. (Մինչև այժմ լոյս է տեսել 7 մեծադիր և բազմաթերթ տետր)։

3) Հայերէն Միքայէլ Ասորին, որ ոչ Թարգմանութիւն է և ոչ կրճատումն Chabot-ի հրատարակած բնագրի, բոլորովին անփնաս է դարձրել այս կտորը և կորցրել նրա սկզբնական նշանակութիւնը. այնտեղ կարդում ենք միայն, որ Հայ ժողովուրդը վախենալով, թէ իրենց կաթողիկոսը կիսաբուրի հերետիկոսներից, որովհետև նրանց վրայ էր ապաստանել պարսիկների դէմ օգնութիւն գտնելու համար, զգուշացնող նամակ և իմաստուն վարդապետներ ուղարկեց,

տից նաև այն, որ Փոտ պատրիարքը Զաքարիա կաթողիկոսին գրած թղթում Վարդան Մամիկոնեանի համար է ասում, թէ Յունաստան գալուց յետոյ՝ «ի հաղորդութենէն ի բաց եկաց, ասելով՝ թէ վարդապետք մեր ոչ հրամայեցին մեզ »:

Ինչպէս է որ Յովհաննէս Բ.-ը իւր եպիսկոպոսներով Կոստանդնուպօլստում Քաղկեդոնականներէ հետ եկեղեցական հաղորդակցութեան մէջ է մտնում, մինչ նա իւր թղթերի մէջ արդէն վաղուց նշումել էր Քաղկեդոնի ժողովը (տես Գիրք Թղթոց), դժուար է ասել: Միայն «միամտութեամբ» խնդիրը չի կարելի բացատրել, ինչպէս անում է Յովհաննէս Եփեսացին: Որովհետեւ եթէ Հայաստանի բնակիչները գիտէին, որ իրենց կաթողիկոսն ու եպիսկոպոսները իրաւունք չունին Քաղկեդոնականների հետ եկեղեցական հաղորդակցութեան մէջ լինելու, կաթողիկոսն ինքը պէտք է որ աւելի լաւ իմանար: Հաւանաբար հայերը դիտմամբ անուշադիր են թողել դաւանական տարբերութիւնները, որպէս զի սկզբից և եթ անկարելի չդառնայ Բիւզանդիոնից նոցա սպասած օգնութիւնը պարսիկների դէմ:

Ուրեմն Զ. դարու կիսին Քաղկեդոնի ժողովը աներկմիտ և բացարձակ կերպով դատապարտում է

ասելով. Աստուծոյ վրայ դնենք մեր յոյսը և չփոխենք յաւիտեական կեանքն ու Աստուծուց շնորհուած կենդանի հաւատը մի անցաւոր և անաստուած կեանքի հետ: Վերադարձիր հայրենիք (այսպէս):

Այս եղանակով սրբազրուած է Միքայէլ Ասորու ամբողջ բնագիրը. ինչ որ անհաճոյ է եղել, ջնջուած է կամ մինչև անճանաչելի դառնալը մեղմացրած: Կան հայերէնում նաև յաւելումներ, որոնք պակասում են բնագրում:

1) Հմմտ. Правосл. Палест. Сборникъ. XI 1, էջ 181—182.

Հայոց եկեղեցու կողմից և համարում նեստորականութեան հաւասար ու նրա ուսմունքի հետևող: Այդ տեսակէտից հետաքրքրական է Սամուէլ Անեցու այն տեղեկութիւնը, թէ Զ. դարու վերջին կրկին նեստորական ասորիներ են եկել Հայաստան՝ իրենց դաւանանքը տարածելու համար, բայց դատապարտուել են և արտաքսուել<sup>1</sup>: Հայոց եկեղեցին մոնոֆիզիտական էր դարձել և յատկապէս—միանգամ էլ շեշտենք այդ այստեղ—իւր հասկացողութիւններին աւելի համապատասխան ու ճշմարիտ էր համարում «յուլիանիտական» ուսմունքը միաբնակութեան տարբեր վարդապետութիւնների մէջ: Այդ բանը մենք բոլորովին պարզ կերպով տեսանք Ներսէս Բ. Հայոց կաթողիկոսի և Աբդիշոյ Ասորու ու իրայինների գրադրութիւնների մէջ: Այդ բանին իբրեւ ապացոյց կարող է ծառայել նաև այն, որ այս ժամանակներից սկսած հայերին «զրպարտում են» իբրեւ յուլիանիտներ. այդպէս օրինակ Յովհան Օճնեցու ժամանակ (տես ներքև), Ը. դարու սկզբին: Մենք մինչև անգամ անմիջական տեղեկութիւն ունինք, որ յուլիանական ուսմունքը Հայաստանում քարոզել են և հետևողներ գտել: Այդպէս օրինակ Միքայէլ Ասորին<sup>2</sup>, անշուշտ մի աւելի հին աղբիւրից առնելով, Յուլիանոս Հալիկաոնացու աշակերտներից մէկի՝ Դադայի մասին, որ իբր թէ առանձնապէս ընկած պիտի լինի Յուլիանոսի մոլորութեան մէջ, հետևեալն է պատմում.

«Նա (Դադա—ն) հասաւ Արզոն և Հայաստան և պահանջեց եպիսկոպոսներից նզովել Սեւերոսին,

1) Սամուէլ Անեցի, Էջմիածին, էջ 76 շար.

2) Միքայէլ Ասորի. ed. Chabot II 2, Paris 1902. էջ 322 ասորերէն բնագիր.

որովհետեւ նա ապականութիւն (φθορά) էր վերագրում մեր Տիրոջ մարմնին: Որովհետեւ (եպիսկոպոսները) նրանից շատ նեղուեցին, նամակներ ուղարկեցին մայրաքաղաք (==Մըղինատ Մալկուտա) Թէոդոսիոս պատրիարքին, որպէսզի նա տեղեկացնէ իրենց, ճիշտ է խօսում արդեօք Դադան, թէ ոչ: Երբ պատասխանն ուշացաւ և նշանակած ժամանակը (==Προθεσμία) անցաւ, նա փչացրեց այդ երկիրները և 72 եպիսկոպոս հետեցին նրա մոլորութեանը: Իսկ երբ Թէոդոսիոս Պապի մահից յետոյ այն թղթերը տեղ հասան, երկպառակութիւն ընկաւ նրանց պատճառով և նրանք ոչ մի օգուտ չտուին»: Այս է Միքայէլի տեղեկութիւնը: Եթէ պատմութիւնը չափազանցեցրած էլ է, նրա հիմքը կազմող միջուկը ամենայն հաւանականութեամբ ճշմարիտ է. իսկ այդ միջուկն այն է, որ մի յուլիանիտ քարոզել է Արզոնում և Հայաստանում և հետևողներ է գտել: Այդ դէպքը եղած պիտի լինի մօտաւորապէս Արդիշոյի հանդէս գալու ժամանակները. որովհետեւ Թէոդոսիոսը անշուշտ Աղէքսանդրիայի պատրիարքն է (535—566): Մըղինատ-Մալկուտա==Մայրաքաղաք, (իսկապէս թագաւորութեան քաղաք), որ գործ է ածւում սովորաբար Կոստանդնուպօլսի համար, նրանով է բացատրւում, որ Թէոդոսիոսը 538 թուից սկսած աքսորուած էր Կոստանդնուպօլսի մօտերը <sup>1</sup>:

Այս նոյն դէպքերի հետ կապ ունի անշուշտ նաև այն տեղեկութիւնը, որ կցկտուր կերպով տալիս էր մեզ հայերէն Միքայէլ Ասորին և որը այժմ աւելի որոշ կերպով ունինք ասորերէն բնագրից: Հայերէն

1) Հմմտ. G. Krüger, «Monophysiten», PRE <sup>3</sup>, 13, 1903. էջ 394.



Միքայէլ Ասորին պատմում է, որ է. դարում (!) ասորիների մի մասը Գրիգոր Լուսաւորչի հաւատը խոստովանեց և իրենց համար եպիսկոպոս ձեռնադրել տուեց հայերի կաթողիկոսից. այնպէս որ նոքա այդ պատճառով էլ Գրիգորեան կոչուեցան<sup>1</sup>։ Միքայէլ Ասորու բնագրի մէջ այդ նոյն բանը աւելի մանրամասն ու հասկանալի կերպով կարգում ենք, իբրև Մանաղկերտի ժողովի ներածութիւն, հետեւեալ կերպով. «Սասունի լերան բնակիչները ասում են, որ իրենք ունին Գրիգոր Պարթևի հաւատը. թէև մեր և նրանց հաւատը միեկնոյնն է, աւելացնում է Միքայէլ Ասորին, այնուամենայնիւ տարբեր սովորութիւնների, թէ անփութութեան պատճառով, որ փչացնում է գործերը, ոչ նրանք և ոչ էլ մենք Քաղկեդոնի ժողովից յետոյ հոգացել ենք իմանալու, թէ ո՞րն է մեր մէջ եղած տարբերութիւնը։ Բար-Նգրայի վանականները Մայիերկատի երկրում, որոնք այս լերան հարեաններն էին, ամեն անգամ գնում էին Հայոց կաթողիկոսի մօտ, երբ որ մեռնում էր այս լեռնագաւառի եպիսկոպոսը, և ասում. Մեր հաւատն այն է, ինչ որ Գրիգորիոսինը և Ջեզիրէյում ուրիշ հայ դաւանութիւն չկայ, բացի մեր վանքից և Սասունի սարից։ Նա հաւատում էր սրանց խօսքին և սրանց ներկայացրած մարդուն եպիսկոպոս ձեռնադրում նրանց համար։ Նա թուղթ էր գրում Սանասնացիներին և սրանք միամտութեամբ ընդունում էին այդ եպիսկոպոսին<sup>2</sup>։

1) Միքայէլ Ասորի, էջ 351 շար. «վասն այսորիկ կոչեցան Գրիգորիկք».

2) Միքայէլ Ասորի, ed. Chabot, Ասորերէն բնագիր՝ էջ 457, ֆրանս. թրգմ. էջ 492.

Ինքն ըստ ինքեան հասկանալի է, որ այստեղ արծարծուած խնդիրն ընդհանուր է և կապ չունի Մանագկերտի ժողովի հետ: Այդտեղից մենք տեսնում ենք, թէ որքան մեծ է եղել Հայոց եկեղեցու ազդեցութիւնը: Ասորական եկեղեցու մի մասը գտնւում է ուղղակի Հայոց եկեղեցու իրաւասութեան տակ: Այդ խնդրի մասին մենք շուտով կժանօթանանք նաև այլ տեղեկութիւնների հետ. այստեղ հարկաւոր ենք համարում նկատել միայն, որ Մայփերկաթի (= Նփրկերտ) շրջակայքի և Սասունի ասորիներն ամենայն հաւանականութեամբ նոյնն են, ինչ որ Արդիշոն և իւր ասորիները, մանաւանդ որ դոցա մասին ժամանակակից տեղեկութիւն ունինք Մանագկերտի ժողովից (տես Գաբրիէլի մասին Գլ. Գ.), թէ նոքա Յուլիանիս են եղել: Ուրեմն միանգամայն հաստատուում է մեր վերև առաջ բերած տեսութիւնը և պարզւում, որ յիշուած Արդիշոյի ձեռնադրութիւնը ասորիների նամակի համաձայն, եկեղեցական կանոն է դարձել, և այս ասորիները դեռ մինչև Ը. դարու սկիզբը հաստատապէս իրենց ձեռնադրութիւնն ստացել են Հայոց կաթողիկոսից:

Այդ նոյն մարդկանց մասին, որոնք Գրիգոր Լուսաւորչի անունն են վերցրել իրենց վրայ, տեղեկութիւն ունինք նաև Մանագկերտի ժողովի ժամանակակից և մասնակից, ուրեմն լաւատեղեակ Սոսորովից, որ պատմելով իւր գրքի Ե. գլխում ընդարձակ կերպով Սեւերոս Աստիոքացու և Յուլիանոս Հալիկաոնացու վէճի մասին, աւելացնում է, թէ երկու հերձուածողների հետևողներն էլ ցանկութիւն են ունեցել «Քրիստոսի Մեծ խոստովանող Գրիգորի Սուրբ անունն «իրենց վրայ վերցնել, բայց ոչ թէ նրա դաւանութիւնն ընդունել»<sup>1</sup>: Այդ բնու-

1) Հմմտ. Արարատ, 1899, էջ 216. «Զոր ապա յետ

րոշ խօսքերն էլ ցոյց են տալիս, որ նախ՝ այն ժամանակները, Զ. դարու կէսերին, յիշաւի Յուլիանիտները մեր վերակարագրածի համաձայն գործունէութիւն են ցոյց տուել Հայաստանում. և երկրորդ՝ արդարացնում են մեր այն կարծիքը, թէ Սեւերեաններն էլ հետամուտ են եղել Հայոց եկեղեցու հետ հաղորդակցութիւն հաստատելու:

Նոյն հայեացքն է ունեցել խնդրի վրայ նաև Բարհեբրէոսը: Նա պատմում է հետեւելը. ուղղափառ Բարծուման († 458), որին պէտք է որոշ կերպով տարբերել նոյնանուն նեստորական աղանդաւորից, իւր աշակերտներից մէկին, Սամուէլ անունով, Հայաստան է ուղարկել (թերևս այս Սամուէլը խառնուած է Մահարձոյ վանաց երէց Սամուէլի հետ, որ Զ. դարու սկզբին Սիմէօն Բեթ-Արշամացու հետ Հայաստան է եկել). այս Սամուէլը յետոյ դաւաճանել է իւր ուսուցչին, Յուլիանիտ է դարձել և Յուլիանոսի վարդապետութեան հիմքը դրել Հայաստանում<sup>1</sup>: Այդ առթիւ շատ իրաւացի կերպով նկատում է Ասսեմանին, որ այդ տեղեկութիւնը ճիշտ լինել չէ կարող, քանի որ երբ Բարծուման իւր աշակերտին Հայաստան ուղարկեց, Յուլիանոս Հաղիկառնացին գուցէ ամենեկին ծնուած էլ չէր, յամենայն դէպս դեռ չէր հրատարակել իւր աղանդաւոր

---

այսորիկ փափագեցին երկոքին կողմանքն անուամբ Մեծին Գրիգորի Խոստովանողին Քրիստոսի խառնեալ զսուրբ անուն ընդ անուանա աղանդահարցն իւրեանց . . . և համայն ոչ հաւասարապէս որպէս անուանն ցանկացողք հրաշալոյն Գրիգորի, ընդ նմին և խոստովանութեան: Տես Խոսրովիկ Թարգմանիչ, հրատարակեց Գարեգին վարդ. Յովսէփեան, Էջմիածին 1899 (1903), էջ 155.

1) Assemani, Bibliotheca Orientalis II, էջ 296.

վարդապետութիւնը<sup>1</sup>։ Բայց Բարհեբրէոսի այդ տեղեկութիւնից մենք այնուամենայնիւ տեսնում ենք, որ այդ գիտնականի կարծիքով յուլիանական ուսմունքը շատ վաղ է մուտք դործել Հայաստանում։

Այս բոլորը աւելի հասկանալի է դարձնում, թէ ինչպէս եղաւ, որ Աբդիշոյի ասորիների յուլիանական դաւանանքը հայերի կողմից առանց այլ և այլութեան իբրեւ ճշմարիտ ընդունուեց. գուցէ դրանով կարելի է բացատրել նաև այդ ասորիների հաստատուն համոզմունքը, թէ «մեր և ձեր հաւատը մի է»։ Հաւանօրէն նրանց արդէն յայտնի էր, որ ուրիշ Յուլիանիտներ էլ Հայաստանում առանց գայթակղութեան ընդունելութիւն էին գտել, ինչպէս օրինակ վերև յիշուած Դադաւն։ Ինչպէս ասացինք, Դադան և բոլոր միւս յուլիանիստական ասորիները կարող էին մեծ յոյս ունենալ յաջողութեան վրայ այն պատճառով, որովհետև յուլիանական ուսմունքը յունական փրկագործութեան գաղափարի հետևողական զարգացումն էր, և որովհետև Հայոց եկեղեցու ներքին զարգացումն էլ բնականաբար այդ ուղղութեամբ էր ընթացել։ Միքայէլի յիշած յուլիանիտ դարձած եպիսկոպոսների թիւը (72 հոգի) ի հարկէ չափազանցութիւն է, որ սակայն մատնացոյց է անում յաջողութեան մեծութեան վրայ։ Որ Միքայէլը Դադային իբրև յանցաւոր ու ցանցառ խօսող է նկարագրում, բացատրւում է յետագայ շրջանի հանգամանքներով և որովհետև Միքայէլը իբրև Յակոբիկների պատրիարք Սեւերեան էր, և բնականաբար խիստ հակառակորդ Յուլիանիստներին և իրենց ուսմանը<sup>2</sup>։

1) Assemani, BO II, Dissertatio de Monophysitis, Գլ. Բ.

2) Հայերէն Միքայէլն էլ պահել է Դադայի պատմութիւնը, բայց ինչպէս. «Եւ ոմն ի նոցանէ գնաց զհիւսիսիւ

Մի հարց ևս մնում է այստեղ քննելու: Արդեօք ուրիշ տեղեկութիւններ էլ ունինք, որ Հայոց կաթուղիկոսներն ասորի եպիսկոպոսներ ձեռնադրած լինին: Այդ հարցի պատասխանը անպայման կերպով դրական է: Այդ խնդրի մասին մինչև այժմ ծանօթ աղբիւրը՝ Բարհեբրէոսը հետեւեալ տեղեկութիւններն էր տալիս: Երբ Խոսրով Անոշաբվանը 539/40 և 544 թուերին պատերազմական արշաւանքներ է ձեռնարկել Անտիոքի և Նգեսասայի դէմ, այն տեղերից դադարեցրել է «ուղղափառ» ժողովրդին և բնակեցրել Պարսկաստանում, այնպէս որ դրանով բազմացել է ուղղափառների թիւն արեւելքում: Ապա նա շարունակում է.

«Սակայն ամբողջ արեւելքում ոչ մի քահանայապետ չկար, բացի Շիգարի եպիսկոպոս Կարիսից: Եւ ուղղափառները ամեն տեղից նրա մօտ էին գնում, ձեռնադրութիւն ստանալու: Այն ժամանակ Հայոց կաթողիկոսն էր Մար Քրիստափորոսը, մի սուրբ մարդ. իսկ ցեղով նա Ասորի էր: Սա երբ լսեց, որ

և խաբեաց զբազումս, և եկն յԱրզուն և ի Հայս և ոչ ընկալան Հայք. այլ առաքեցին յերկուց կողմանցն թուղթ առ պատրիարքն Թէոդորոս ուղղափառացն, և նա կատարեալ էր զկեանս: Եւ ապա զրեցին թուղթ մի Քաղկեդոնիտքն և թուղթ մի ուղղափառքն, և միմեանց չէին վկայ զրեալքն և հալածեցին զնոսա: Եւ ի Կապադովկիա յոլովք խաբեցան. և ասեն. թէ առ ժամանակ մի զտեղի կալաւ ի մասն ինչ Հայոց, մինչև ի կատարելոցն սրբեցաւ չարութիւնն»: Երուսաղէմ, 1871. էջ 255. 1870-ին նոյնպէս Երուսաղէմում տպուած օրինակը աւելի սխալներով է, քան այս: Այնտեղ մինչև անգամ Թէոդորոսը(!) դարձել է Անտիոքի պատրիարք: Հայերէնում դիտմամբ փոփոխած է, որովհետեւ թարգմանչի կամ քաղուածքն անողի ժամանակ Յուլիանոսը վաղուց հերձուածող էր համարւում:

Մար - Մաթայի վանքում կրկին հաւաքուած են վանականները, վեր կացաւ, զնաց այդ վանքը, ընտրեց նոցանից մի ժուժկալ մարդ՝ Գարմայ անունով և ձեռնադրեց նրան վանքի մետրոպօլիտ, (սուրբ) հայր և մարտիրոս Բարսահդէի տեղ: Իսկ ինքը թողեց և վերադարձաւ իւր երկիրը» <sup>1</sup>:

Խնդիրը բաւական պարզ է. ժամանակի Հայոց կաթողիկոս Քրիստափորը այցելութիւններ է անում ոչ միայն իւր երկրում, այլ շրջում է նաև հարևան Միջագետքում և օգնում, ինչով և ինչպէս որ կարող է. «ուղղափառ» եպիսկոպոսներ է ձեռնադրում եւն: Ամենայն հաւանականութեամբ այս Քրիստափորը Քրիստափոր Ա. է, Զ. դարու 30-ական թուականներին, և նրան է վերաբերում նաև Թովմա Արծրունու այն տեղեկութիւնը, թէ նա Ասորեստան գիր է գրել և զգուշացրել նեստորականների հետ խառնուելուց <sup>2</sup>: Բարհեբրէոսը կրկնում է իւր տեղեկութիւնը Գար-

1) Barhebr. Chron. eccl. ed. Abbeloos et Lamy, III 85, 87. Հմմտ. Assemani, BO II, էջ 411.

2) Թովմա Արծրունու ասելով (որին հետեւելով Զամ-չեան և ապա շատերը նորերից, օրինակ՝ S. weber, Katholische Kirche in Armenien, էջ 458 շար.) մի Քրիստափոր կաթողիկոս եղած պիտի լինի Գիւտի և Յովհան Մանդակունու մէջ, Ե. դարու վերջին, որ գրել է վերև յիշուած նամակը: Բացի Թովմայից այդպիսի կաթողիկոս ուրիշ ոչ ոքի յայտնի չէ: Արդէն Ղազարի նրան անյիշատակ թողնելը ապացոյց է, որ Թովմա Արծրունին շփոթում է: Մեր կարծիքով այդ Քրիստափորը Զ. դարու 30-ական թուականներին է եղել, գուցէ մինչև 40-ական թուերի սկիզբը, որովհետև նրա և Ներսէս Բ.-ի (548—556/57) մէջ միայն մի կաթողիկոս կայ, Ղևոնդ անունով, որ պատմիչներից շատերի տեղեկութեամբ միայն 2—3 տարի է իշխանութիւն վարել, այն ինչ Ասողիկը միայն նրան 21 տարուայ իշխանութիւն է վերագրում: Վերջին տեղեկութիւնն ի հարկէ ճիշտ լինել չի կա-

մայրի մահուան մասին խօսելիս, աւելացնելով. «Որին Հայոց կաթողիկոսն էր ձեռնադրել»<sup>1</sup>։ Բարհեբրէոսին յայտնի է նաև մի այլ անձնաւորութիւն, որին Հայոց Քրիստափոր կաթողիկոսը ձեռնադրութիւն է շնորհել։ Դա արևելքի յետագայ մետրոպօլիտ Ախուղեմմէն է։ «Սա ձեռնադրուեց Յակովբից (Բարադէոս կամ Ծանծալոս) Յոյների 870 թուին (—Փրկչական 559)։ Տեղեկութիւն կայ, որ Հայոց Քրիստափոր կաթողիկոսը նրան Բեթ-Արարի եպիսկոպոս է ձեռնադրել, իսկ Յակովբը շնորհել է նրան Արևելքի մետրոպօլիտական իշխանութիւնը»<sup>2</sup>։ Իսկոյն երևում է, որ վերջին տեղեկութիւնը ճիշտ է։

Այս տեղեկութիւններից երևում է, որ Հայոց կաթողիկոս Քրիստափոր Ա. աւելի շուտ է սկսել հովանաւորել և քաջալերել Արևելքի «ուղղափառներին», քան թէ յայտնի Յակովբ Ծանծալոսը կամ Բարադէոսը, որի անունով այսուհետև կոչւում են միաբնակներն արևելքում՝ Յակոբիկներ։ Որովհետև Յակովբը եպիսկոպոսական ձեռնադրութիւն ընդունեց հազիւ 541-ին, մինչև իսկ 543-ին և այնուհետև ամենայն եռանդով սկսեց անդադրում շրջել արևելքում ու աշխատել միաբնակութեան կազմակերպութեան համար։ Ուրեմն նրա գործունէութիւնն ընկնում է այն ժամանակ, երբ Քրիստափորը եթէ մեռած չէր, գտնւում էր արդէն իւր գործունէութեան վերջին շրջանում. որովհետև նա կարող է ամենա-

---

րող, բայց 2—3 տարին էլ քիչ է երևում այդպիսի հանգամանքներում։ Այդ պատճառով մենք հնարաւոր չենք գտնում Քրիստափորի համար որոշ թուական տալ։ Յամենայն դէպս 530-ական թուերին նա հայրապետական գահի վրայ է եղել։

1) Barhebr. Chron. eccl. III 103.

2) Barhebr. Chron. eccl. III. 99.

շատը մինչև 544 / 545 ապրած լինել, իսկ Յակովբ Բարադէոսը Դիոնիսիոս Տելլ ~ Մահրացու տուած տեղեկութեան համաձայն՝ մեռել է 889 թուին (Փրկչական 578)<sup>1</sup>։ Այգպիսով՝ Հայոց Քրիստափոր Ա. պատուաւոր տեղ է գրաւում միաբնակութեան համար գործողների շարքում, առանց որեւիցէ կասկածի։ Անշուշտ յօգուտ ասորիների ցոյց տուած եռանդուն գործունէութեան պատճառով են նրան ասորիները ազգով ասորի համարել (տես վերև)։ հայ պատմիչները ասում են, որ նա Բագրևանդից էր, Տիրաուիճ գիւղից<sup>2</sup>։ Նրա ասորական ծագման մասին ոչ մի խօսք չկայ հայկական աղբիւրների մէջ։

Այս Քրիստափորին է վերաբերում նաև անշուշտ ասորի պատրիարքի (Յովհաննէս Ժ. Բար-Շուշան) տեղեկութիւնը։ Այգ պատրիարքը Գրիգոր Մագիստրոսին (ԺԱ. դար) գրում է, թէ հայերի և ասորիների մէջ միութիւն է հաստատուել Քրիստափոր և Զաքարիա կաթողիկոսների ժամանակ<sup>3</sup>։ Զամչեանը այս տեղեկութիւնն էլ ուզում է իւր, Թովմա Արծրունու հետևողութեամբ ընդունած, Քրիստափորին վերագրել Դիւտի և Յովհան Մանդակունու մէջ, սակայն ինչպէս տեսանք, բոլորովին անհիմն կերպով։

Բայց Բարհերէոսից զատ, Միքայէլ Ասորու վերջերս հրատարակուած բնագիրն ևս այնպիսի տեղեկու-

---

1) (Rödiger) - Nestle, „Jakobiten“, PRE<sup>3</sup>, 8, 1900, էջ 565—571. Յակովբ Բարադէոսի մասին յատկապէս՝ էջ 567.

2) Ասողիկ, Պատմութիւն Տիեզերական II 2, էջ 81 (Պետերբուրգ 1885)․, Յովհաննէս կաթողիկոս, Պատմութիւն, Երուսաղէմ 1867, գլ. 16, էջ 83.

3) Զեռքի տակ եմ ունեցել Գրիգոր Մագիստրոսի նամականի, ձեռագիր Cod. arm. 4 Միւնխենի։ Տեղեկութիւնը գտնուում է Մագիստրոսի մի թղթի մէջ առ ասորոց պատրիարքը։ Այդ թղթի մասին յետոյ խօսք կլինի։



թիւններ է հաղորդում մեզ Հայոց կաթուղիկոսներից ձեռնադրուած ասորի եպիսկոպոսների մասին, որոնք մի կողմից լրացնելով Բարհեբրէոսի տեղեկութիւնները, միւս կողմից աւելի որոշ և հասկանալի են դարձնում մեզ համար այն յարաբերութիւնը, որ եղել է այդ ժամանակ երկու հարեւանների՝ Հայոց եկեղեցու և «ուղղափառ» կամ միաբնակ ասորիների մէջ: Այդ տեղեկութիւնները հետեւեալներն են. երեք մեծ պատրիարքութիւնների սահմանները որոշելով, Միքայէլ Ասորին Անտիոքի մասին ասում է.

«Մեծ Ասիան, որ սկսւում է Ադրիական ծովի արեւելեան սահմաններից և տարածւում մինչև բնակուած երկրի ամենահեռաւոր արեւելեան սահմանները, մօտաւորապէս նոյնքան մեծ, որքան միւս երկու մասերը, կախուած է Անտիոքի աթոռից: Այդ պատճառով էլ Անտիոքի պատրիարքը ձեռնադրում էր Հայոց կաթուղիկոսին, վրաց (կաթուղիկոսին) և Աղուանից (կաթուղիկոսին) մինչև այն ժամանակները, երբ Բաբայն սպանուեց պարսիկ Բարծումայի ձեռքով: Ապա դադարեց այդ սովորութիւնը մինչև Պարսից Արտաշիր Թագաւորի ժամանակը<sup>1</sup>: Երբ Աթանասիոս պատրիարքը<sup>2</sup> իւր խցակից Յովհաննէսին պարսից Թագաւորի արքունիքն ուղարկեց, Յովհաննէսը, իւր գործերը վերջացնելուց յետոյ, ճանապարհորդեց Աթորի և Նինուէի երկրով և բարձրացաւ դէպի Մար-Մաթայի վանքը, այնտեղ բնակուող երանելիների օրհնութիւնն ստանալու: Այնտեղ պատահեց նա

1) Խօսքը Արտաշիր Գ.-ի մասին է (628/629). Հմմտ. Nöldeke, Aufsätze zur persischen Geschichte, էջ 128 շար.

2) Աթանասիոս Կամելարիոս, Բարհեբրէոսի և Միքայէլի վկայութեան համաձայն պատրիարք 595—631.

Քրիստափոր մետրոպօլիտին և ուրախացաւ, (տեսնելով) այնտեղի վանականներէ կեանքի ընթացքը: Նա խօսեց նրանց հետ նախկին կազմակերպութեան մասին և (բացատրեց), թէ ինչպէս նոքա թուլացել են, Անտիոքի աթոռից բաժանուելուց յետոյ: Եւ նոքա համոզուեցան նրա հետ պատրիարքի մօտ գնալու: Եւ Յովհաննէսը տարաւ Քրիստափորին և 3 վանականներէ՝ Մարութային, Ախային և Այիտալլահային, և նրանք Անտիոք եկան յունաց 940 թուին (— 629 յ. Ք.), որպէսզի պատրիարքը նրանց եպիսկոպոս ձեռնադրէ»<sup>1</sup>: Շարունակութեան մէջ Միքայէլը պատմում է, որ Անտիոքի պատրիարքը նրանց եպիսկոպոս է ձեռնադրում և զրանով կրկին յետ է նուաճում այն սահմանները, որոնք առաջ կորել էին Անտիոքի աթոռի համար:

Այս ակնյայտնի միտումաւոր և սխալ նկարագրութիւնից, իբր թէ սկզբում Հայոց կաթողիկոսները ձեռնադրութիւն են ստացել Անտիոքի պատրիարքից, տեսնում ենք ամենից առաջ միայն այն, որ ասորական եկեղեցին իրեն հայոց եկեղեցու մայր է զգացել ոչ միայն նախնական ժամանակներում (տ. էջ 10), այլ և յետագայ դարերում: Բայց այդ տեղեկութեան իսկական ճշմարիտ նշանակութիւնը բոլորովին պարզւում է Միքայէլի տուած միւս լրացումներից: Այդպէս՝ մենք շարունակութեան մէջ կարդում ենք.

«ՊԱՏՄՈՒԹԻԻՆ, ԳՏՆՈՒԱԾ ՄԱՐ-ՄԱԹԱՅԻ ՎԱՆ-ՔՈՒՄ.—Նեստորական Բարձումայի հալածանքից և Մար-Մաթայի վանքի հրդեհից յետոյ, Հայոց կաթո-

1) Chronique de Michel le Syrien, ed. Chabot II 3, Paris 1904. էջ 411 ասորերէն ընագիր, 414 ֆրանս. թարգմանութիւն.

ղիկոս Քրիստափորը ճանապարհորդելու ելաւ և գտաւ մի քանի վանականների, ինչպէս աղաւնիները ժայռերի ծերպերում: Որովհետեւ եպիսկոպոսները Բաբայի և Բարսահգէի՝ վանքի, Աթորի և Նինուէի մետրոպօլիտի հետ սպանուած էին, այդ պատճառով նա ընտրեց այս վանականների միջից մի արդարակշիռ մարդու, Գարմայ անունով և նրան մետրոպօլիտ դարձրեց: Իւր կենդանութեան ժամանակ յանձնեց սա մետրոպօլիտական իշխանութիւնը Մարիին. Մարին յանձնեց այն Իշողեկային. սա յանձնեց այն Մար-Սահգային. սա Սիմէօնին և սա Քրիստափորին: Սոքա բոլորն էլ այդ վանքից էին և նոցանից իւրաքանչիւրը կենդանութեան ժամանակ հաւատում էր պաշտօնը իւր յաջորդին: Քրիստափորի ժամանակ նոքա կրկին ենթարկուեցին Անտիոքի աթոռին: Մենք զրում ենք այս մարդկանց յիշատակը, որպէս զի իմացուի, թէ ռոտեղից էին ստանում այս ժամանակ արեւելցիք ձեռնադրութիւնը: Որովհետեւ Բարժուման Հայոց երկիրը մտնել չէր կարողացել, որոնք սպառնացել էին նրան սպանել, հաստատ էին ֆնացել նոքա իրենց հաւատի վրայ: Եւ Աթորցիները երբ աեսան, որ հայերը պարսիկներից վախենալով՝ այլ ևս Անտիոք չեն գնում այնտեղից իրենց կաթողիկոսն ստանալու, օրէնքի համաձայն, այլ իրենք են նրան ձեռնադրում, հետեւեցին նրանց օրինակին»<sup>1</sup>:

Որքան էլ որ Միքայէլի այս տեղեկութիւնները մանր մունր տարբերութիւններ ունին Բարհեբրէոսի մօտ պահուածների հետ համեմատած, այնուամենայնիւ խնդիրը մեր կարծիքով պարզ է: Բայց նախ

---

1) Chronique de Michel le Syrien, էջ 413 բնագիր, 417 թարգմանութիւն.

քան այդ տեղեկութիւնների նշանակութեանն անց-  
նելը, ծանօթանանք Միքայէլի ժամանակագրութեան  
նաև հետևեալ կտորի հետ.

«Որովհետև մեր երկրում ոչ մի քահանայապետ  
այլ ևս չէր մնացել, եօթն վանական Անտիոք գնա-  
ցին և ձեռնադրութիւն ընդունեցին: Երբ նոքա  
վերադարձան, չէին կարողանում երեւալ<sup>1</sup>:  
Անօրէն Բարծումայի մահից յետոյ սակայն Հայոց  
կաթողիկոսն եկաւ և մեր երկրում ձեռնադրութիւն  
կատարեց»<sup>2</sup>:

Եթէ մենք ուշի ուշով դիտենք այս տեղեկու-  
թիւնները, ամենից առաջ կնկատենք նրանց մէջ  
եղած մեծ հակասութիւնները: Նախ ասուում է, թէ  
արեւելցիք կամ Աթորի և Նինուէի բնակիչ ասորիները  
հետևում են հայերի օրինակին և իրենք են կատա-  
րում իրենց ձեռնադրութիւնը, առանց ի նկատի առ-  
նելու Անտիոքի աթոռի իրաւունքները: Ապա՝ եօթն  
վանականներ Անտիոք են գնում ձեռնադրութիւն  
ընդունելու. իսկ երբ վերադառնում են, չեն կարո-  
ղանում երեւալ: Վերջապէս՝ ասորի եպիսկոպոսներին  
ձեռնադրում է Հայոց կաթողիկոսը և այլն: Այնու-  
ամենայնիւ, ինչպէս ստացինք, խնդիրը մեր կարծի-  
քով պարզ է և շատ հաւանական ենթադրութիւն է  
թոյլ տալիս անելու: Վերեն արդէն ստացինք, որ բո-  
լորոքովին սխալ է այն տեղեկութիւնը, թէ Հայոց,  
նաև վրաց և Աղուանից կաթողիկոսները սկզբում,  
և յատկապէս մինչև Ե. դարու վերջը, Անտիոքի պատ-

1) Երևի պարսիկներից երկիւղ կրելով, որոնք արգելել  
էին ձեռնադրութեան համար Անտիոքի պատրիարքի մօտ  
գնալը:

2) Chronique de Michel le Syrien, II 3, 1904, էջ 427  
ասորերէն բնագիր, 440 ֆրանս. թարգմանութիւն.

ըիարքից են ստացել իրենց ձեռնադրութիւնը: Հայոց եկեղեցու պատմութիւնը Դ. և Ե. դարերում այնքան էլ մուլթը չէ, որ հնարաւորութիւն լինէր որ և է կերպով հաւատ ընծայելու այդպիսի օգից վերցրած անհիմն տեղեկութիւններին:

Այս տեղեկութիւնների մէջ ամեն կասկածից դուրս այն հանգամանքն է, որ Մար-Մաթայի վանքը, միաբնակութեան գլխաւոր կենդրոնը արեւելքում, և Աթորի ու Նինուէի թեմը երկար ժամանակ ոչ մի հաղորդակցութիւն չեն ունեցել Անտիոքի պատրիարքութեան հետ, և միայն Աթանասիոս Կամելարիոս պատրիարքի օրով (595—631) են վերսկսել հաղորդակցութիւնը, ենթարկուելով կրկին Անտիոքի աթոռին: Մինչև այստեղ շատ պարզ է Միքայէլի տեղեկութիւնը: Հարցն այն է միայն, թէ Անտիոքի պատրիարքութիւնից այդպէս բաժան եղած շրջանում Աթորի և Նինուէի ու Մար-Մաթայի վանքի մետրոպօլիտները ձրտեղից էին ստանում իրենց ձեռնադրութիւնը:

Զարմանալի է որ յատկապէս այս հարցում Միքայէլը երկդիմի և մութ է դառնում: Նա թէև առանց այլ և այլութեան ընդունում է, որ այս բաժանման շրջանի առաջին մետրոպօլիտին՝ Գարմային Հայոց Քրիստոսփոր կաթողիկոսն է ձեռնադրել, բայց շարունակութիւնն ուզում է այնպէս պատկերացնել, իբր թէ այս Գարմայը իւր կենդանութեան ժամանակ ընտրել ու ձեռնադրել է իւր յաջորդին և այդպէս շարունակուել է մինչև հին կարգի վերահաստատութիւնը. այսինքն՝ երբ Աթանասիոս Կամելարիոս պատրիարքի օրով նրանք կրկին սկսել են Անտիոքի աթոռին ալ իրենց ձեռնադրութիւնը: Ուրեմն Մար-Մաթայի մետրոպօլիտները ամբողջ մի դար Անտիոքից անկախ մնալուց և անձամբ իրենց ձեռնադրութիւնները կա-

առերևուց յետոյ, յանկարծ և միայն պատահմամբ Մար-Մաթայի վանքն այցելող Աթանասիոս պատրիարքի պատգամաւոր Յովհաննէսի խօսքերից համոզուել են, որ իրենց համար աւելի լաւ է Անտիոքի պատրիարքներից ձեռնադրութիւն ստանալ, քան թէ անձամբ կատարել։ Որ այդ նկարագրութիւնը ոչ մի դէպքում ուղիղ լինել չի կարող, ակնյայտնի երևում է իսկոյն։

Իրականապէս՝ ոչ Մար-Մաթայի Մետրոպօլիտները միմեանց ձեռնադրած կլինին իրենց կենդանութեան ժամանակ, և ոչ էլ Աթանասիոս պատրիարքի պատգամաւոր Յովհաննը միայն պատահմամբ կլինի այնտեղ դնացած։ Մենք պէտք է ընդհակառակը մեծ հաստատութեամբ ընդունենք, որ Անտիոքից բաժան եղած ժամանակ Մար-Մաթայի մետրոպօլիտները մի ուրիշ պատրիարքից են ստացել իրենց ձեռնադրութիւնը. իսկ այդ դէպքում խօսք կարող է լինել միայն, հէնց Միքայէլի և Բարսեբբէոսի առած տեղեկութիւնների համաձայն, Հայոց կաթողիկոսի մասին։ Նոքա երկուսն էլ նոյն ձևով պատմում են, որ բաժանման շրջանի առաջին մետրոպօլիտն՝ Գարմային, Հայոց Քրիստափոր կաթողիկոսն է ձեռնադրել։ Բայց ոչ միայն Գարմայը, այլ ամենայն հաւանականութեամբ նաև նրա յաջորդները՝ Մարի, Իշողեկա, Մար-Սահդա, Սիմէօն և Քրիստափոր, ձեռնադրուել են Հայոց կաթողիկոսներից. որովհետև եթէ նոքա իրենց կենդանութեան ժամանակ՝ իբր թէ հայերին հետևելով (?!), միմեանց ձեռնադրած լինէին, ինչպէս Միքայէլն է ասում, այնպէս հեշտութեամբ չէին համոզուի, ազատ մնալու փոխարէն ենթարկուելու Անտիոքի աթոռին։ Այդ պատճառով էլ չենք կարող ընդունել, որ Աթանասիոս պատրիարքի պատգամաւոր

Յովհաննը պատահամբ է Մար-Մաթայն այցելել։ Նա գնացել է այնտեղ, ընդհակառակն, որոշնպատակով. այն է՝ վերականգնելու Մար-Մաթայի մետրոպոլիտի յարաբերութիւնը Անտիոքի պատրիարքական աթոռի հետ։ Եւ, Միքայէլի տուած տեղեկութեան համաձայն, այդ բանը յաջողուել է նրան։ Զարմանալի էլ չէ, որ յաջողուել է, որովհետեւ այդ ժամանակ (է. դարու 30-ական թուականներին) Հայոց հայրապետական գահի վրայ էին այնպիսի մարդիկ, ինչպէս Քրիստափոր Բ. և Եզր, որոնք հազիւ իրենց էին կարողանում աթոռի վրայ պահել և որոնց ժամանակ Հայոց եկեղեցին էլ ներքին երկպառակութեան մէջ էր, յատկապէս Բիւզանդացիների միութեան փորձերի պատճառով, որն ամենևին ցանկալի չէր ծայրայեղ միաբնակների կողմը բռնած հայ հոգևորականութեանը, ինչպէս ցոյց է տալիս Յովհան Մայրավանեցու դէպքը (տես այդ մասին յետոյ)։ Որ այդպիսի շրջանում Հայոց եկեղեցին մի թեմ կարող էր կորցնել, ինքն ըստ ինքեան հասկանալի է։

Միքայէլի այն խօսքերը, թէ «հայերը պարսիկներից վախենալով՝ այլ ևս Անտիոք չէին գնում իրենց կաթողիկոսն ոտանալու», և Անտիոքում ձեռնադրուած վանականները վերադարձին չէին համարձակուում երևալ (տես վերև), պարզ կերպով ցոյց են տալիս միանգամայն, թէ ինչ պատճառով էր կտրուած Անտիոքի և Մար-Մաթայի յարաբերութիւնը։ Հայերի համար այդ տեղեկութիւնը տեսանք որ միտք չունի. բայց շատ նշանակալից է այն Մար-Մաթայի համար։ Ինչպէս երևում է Պարսից պետութիւնը արգելել էր այդ հաղորդակցութիւնը։ Իսկ այդ արգելքը նպաստաւոր էր եղել Հայոց կաթողիկոսութեան համար. այնպէս որ Քրիստափոր Ա. ոչ միայն գործել է ընդհանուր

առմամբ միաբնակութեան օգտին, այլ ընդարձակել է նաև Հայոց եկեղեցու իրաւասութեան սահմանները: Իսկ Միքայէլի խօսքերը՝ «Անօրէն Բարձումայի մահից յետոյ Հայոց կաթողիկոսն եկաւ և մեր երկրում ձեռնադրութիւն կատարեց», պէտք է վերագրել ոչ միայն Գրիստափոր Ա.-ին, այլ և նրա յաջորդներին, մինչև Կոմիտաս կաթողիկոսը (613—628): Որ Հայոց պատմիչները մեզ ոչ մի տեղեկութիւն չեն տալիս այդ խնդիրների մասին, ոչինչ ապացուցանել չի կարող, որովհետև առանց այն էլ Զ. և Է. դարու Հայոց եկեղեցական պատմութիւնը շատ պակասաւոր կերպով է յայտնի մեզ:

Հայաստանի եկեղեցական դրութեան համար Զ. դարում նշանակալից է նաև Յովհաննէս Եփեսացու տեղեկութիւնը՝ Յակովբ Բարադէոսի կենսագրութեան մէջ: Այնտեղ կարդում ենք. «Ապա զինաւորուեց երանելի Յակովբը Աստուծոյ երկիւղով և հազաւ արդարութեան զրահը և իւր ընթացքն ուղղեց ոչ միայն դէպի Ասորիքի երկիրները, այլ նաև դէպի ամբողջ Հայաստանն և Կապադովկիան»<sup>1</sup>:

Ի՞նչ գործ ունէր Յակոբ Բարադէոսը Հայաստանում, չի ասւում. սակայն նրա ճանապարհորդութիւններն այնտեղ չէին կարող նպատակ ունենալ համայնքներ կազմակերպելու և միաբնակ քրիստոնեաներին միխթարելու, ինչպիսի նպատակ ունէին Յակովբ Բարադէոսի բոլոր ճանապարհորդութիւններն ասորական արևելքում և նրա եռանդուն գործունէութիւնը. որովհետև մենք տեսանք, որ Հայոց հոգևո-

---

1) Land, Anecdota Syriaca II, Lugduni Batavorum, 1868, էջ 369. «Պատմութիւն Ուռհայի եպիսկոպոս Սուրբ Մար-Յակովբի մասին» հատուածի մէջ, էջ 364 շար.



բականութիւնն իւր հայրապետի հետ միասին զբաղուած են նոյն գործով. և Նեստորականութիւնն ու Քաղկէդոնականութիւնը մերժելուց յետոյ, Հայոց Քրիստոսփոր կաթողիկոսը մինչև անգամ Միջագետքի միաբնակներին է օգնութեան հասնում ու մխիթարում, ճանապարհորդելով նրանց երկրում և նրանց համար եպիսկոպոսական ձեռնադրութիւն կատարելով: Ամենայն հաւանականութեամբ Յակովբը այցելել է Հայաստանի հարաւում գտնուած Սեւերեան համայնքներին և գուցէ աշխատել է նաև հայոց եկեղեցու հետ հաղորդակցութիւն պահպանել:

Առանձին ուշադրութեան արժանի է, և մեր տեսութեան ճշմարտութիւնն ապացուցանելու համար խիստ կարևոր, նաև այն հանգամանքը, որ վերև յիշուած ասորական վանքերի վանահայրերը, Աբգիշոյի հետ միասին, իրենց խնդրով Յակովբ Բարադէոսին չեն դիմում, իրենց կարիքը լցուցանելու համար, այլ Հայոց կաթողիկոս Ներսէսին: Դրա պատճառը, մեր կարծիքով, շատ պարզ է. Աբգիշոն և յիշուած վանահայրերը, ինչպէս տեսանք, Յուլիանոս Հալիկաոնացու հետևող են և Սեւերոսին նզովում են իբրև հերձուածողի, այն ինչ Յակովբ Բարադէոսը Սեւերեան լինելով, բնականաբար հակառակ պիտի լինէր Յուլիանոս Հալիկաոնացուն և բոլոր նրա հետևողներին:

Յովհաննէս Եփեսացին մինչև իսկ տեղեկութիւն է տալիս մեզ մարտիրոսական մահով մեռած միաբնակ հայերի մասին, այդպէս օրինակ Սարգիս անունով մի հայի մասին<sup>1</sup>: «Երանելի Մեծ Թովմասին Հայաստանից» նա մի ամբողջ գլուխ է նուիրում: Այդ Թովմասը պէտք է յայտնի դարձած և

1) Land, Anecdota II, էջ 231 շար.

դեր կատարած լինի Անտիոքի եփրեմ պատրիարքի օրով (527—545), հալածանքի ժամանակ<sup>1</sup>։

Գլխի վերջում չմուսնանք յիշելու, որ Բարհեբրէոսը մի ուշագրաւ տեղեկութիւն էլ է հաղորդում մեզ հայերի և ասորիների յարաբերութեան մասին։ Զ. դարու վերջին, Անտիոքի պատրիարք Պետրոս Կալլինիկեցու յաջորդ Յովիանոսի օրով, Եդեսսայի «ուղղափառների» եպիսկոպոսը «հայ» է կոչւում<sup>2</sup>։ Որ նա վերեւ յիշուած Պետրոս պատրիարքի դրուածքներին հակառակ է եղել և նրա դէմ մաքառել է, այստեղ մեզ համար նշանակութիւն չունի. բայց որ նա հայ է կոչւում, ուրեմն յիրաւի հայ էլ եղել է, այն նշանակութիւնն ունի, որ միանգամ էլ ապացուցանում է, թէ երկու հարկան եկեղեցիները սերտ կերպով միացած են զգուժ իրենց միմեանց հետ. այնպէս որ մինչև անգամ ազգութեան տարբերութիւնը արգելք չէ կարողացել դառնալ Զ. դարու վերջին մի հայի բարձրացնելու Եդեսսայի Աղղայ առաքեալի հայրապետական աթոռը։

1) Land, Anecdota II, էջ 157—165.

2) Barhebr. Chron. eccl. I 259. Հմմտ. Assemani, BO II, 333. Նոյնը՝ Chronique de Michel le Syrien, ed. Chabot II 3, էջ 386 ասոր. բնագիր, 372 շար. ֆրանս. թարգմանութիւն.

## ԳԼՈՒԽ Գ.

### ՀԱՅՈՑ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ՅԱՐԱՐԵՐՈՒԹԻՒՆՆԵՐԸ ԱՍՈՐԻ ՅԱԿՈԲԻԿՆԵՐԻ ՀԵՏ.

Հայոց եկեղեցին դատապարտել էր Քաղկեդոնականութիւնը, մերժել նեստորականութիւնը և երկու դաւանութիւնների հետ էլ կտրել եկեղեցական հաղորդակցութիւնը: Սխալ կլինէր մտածել, թէ դրանով վերջացաւ «հերետիկոսութեան» խնդիրը Հայերի համար: Ընդհակառակը, երեք քառորդ դար ամենաեռանդուն և աչալըջութեամբ կատարած աշխատանք պէտք եղաւ, գոնէ որոշ չափով անդորրութիւն ու խաղաղութիւն ձեռք բերելու համար, այն էլ ոչ ընդ միշտ: Խնչպէս երևում է, նեստորականները, այլ և քաղկեդոնականները (եթէ առաջինների փոխարէն պէտք չէ առհասարակ երկրորդները հասկանալ) արդէն հաստատուն արմատ էին բռնել Հայաստանում: Զգարու վերջին սկսուած էր մի բաժանման շարժումն Հայոց եկեղեցուց, որ միայն վերև նկարագրած հանգամանքների հետ կապ ունենալ կարող է: Ամենից առաջ փորձել են ապստամբել և Հայոց եկեղեցուց բաժանուել Աղուանից և Սիւնեաց աշխարհի եկեղեցիները, Դուլինի ժողովից յետոյ: Սակայն Հայոց հայրապետներին յաջողուել է մեղմութեամբ ու քաղաքագիտութեամբ այդ բանի առաջն առնել: Դրա հակառակ՝ շատ մեծ կորուստ էր Հայոց եկեղեցու համար, որ

նա ստիպուած զգաց իրեն եկեղեցական հաղորդակցութիւնը վերացնելու հարեան վրացիների հետ, և նրանց հերետիկոս հռչակելու, որովհետեւ նրանք թողել էին «հայրերի հին հաւատը» և ընդունել Քաղկեդոնի դաւանութիւնը: Երկար ժամանակ փորձել էին Հայոց կաթողիկոսները Վրաց եկեղեցին հեռու պահելու այդ ճանապարհից, աշխատել էին գրութիւններով յիշեցնել նրանց իրենց կապը Հայոց հետ, բայց այդ բոլորը անյաջող էր անցել <sup>1</sup>: Եւ հա՛նա անխուսափելի դարձած այդ բաժանումը տեղի ունեցաւ իրականապէս, 606 թուականից յետոյ, ամենայն հաւանականութեամբ 608/609 թուականին <sup>2</sup>:

1) Վերջերս Հ. Ն. Ակինեան սկսել է ուսումնասիրել այդ յարաբերութիւնները. տե՛ս Հանդէս Ամսօրեայ 1908.

2) Ո՛չ թէ 594 թուին, ինչպէս Գիլցերն է ենթադրում, „Armenien“, PRE<sup>3</sup>, 2, էջ 79: Որովհետեւ Աբրահամ կաթողիկոսը, որի օրով տեղի ունեցաւ բաժանումը, հայրապետական գահ բարձրացաւ միայն Պոստոլ Պարուէզ թագաւորի (590—628) 17-րդ տարին, ուրեմն 606 թուին, ինչպէս տեղեկանում ենք Մովսէս կաթողիկոսի մահից յետոյ նոր կաթողիկոս ընտրելու համար ժողովուած եպիսկոպոսների նշովագրից. նոյնը նաև նորընտիր Աբրահամ կաթողիկոսին տուած նշովագրի մէջ (երկուսն էլ Գիւրգ Թղթոց, էջ 149, 151. Հմմտ. նաև Ուխտանէս, II. գլ. ԼԲ. և ԼԳ. էջ 57 շար., գլ. ԼԵ. էջ 63 շար.):

Հայոց կաթողիկոսների ժամանակագրութիւնը Յովհաննէս Բ.-ից սկսած մինչև Կոմիտաս առհասարակ խառն է: Յովհաննէս Բ.-ի յաջորդներն են Մովսէսն ու Աբրահամը. Մովսէսին ընդհանրապէս 30 տարուայ իշխանութիւն է վերագրուում, իսկ Աբրահամին 23: Սակայն 573 թուականից առաջ Մովսէսը կաթողիկոս դարձած լինել չէ կարող: Սեբէոսն էլ դժբախտաբար չի ասում, թէ նա երբ է մեռել: Միայն ժէ. գլխում, էջ 64 (Պետերբուրգ 1879) պատմում է, որ երբ Սմբատ մարզպանը Պոստոլ Պարուէզի (590—628)

Դժբախտաբար հնարաւորութիւն չունինք այստեղ այդ խնդիրների մասին ընդարձակ խօսելու: Մեզ հետաքրքրող խնդիրն այն է, թէ ինչպիսի յարաբերութեան մէջ էին միմեանց հետ Հայոց և Ասորւոց եկեղեցիները: Այդ տեսակէտից հետաքրքրական է կար-

18-րդ տարին, ուրեմն 607 թուին, Հայաստան եկաւ, Մովսէս կաթողիկոսն այլ ևս կենդանի չէր. Իրրուանից էր մեռած, չի աւած. բայց երեւում է, որ որոշ ժամանակ պիտի անցած լինէր մահուանից յետոյ: Եթէ այդպէս է, ուրեմն աւանդութեան Մովսէսին վերագրած 30 տարուայ հայրապետութիւնը ճիշտ է և նա 573—602/03 թուականը կաթողիկոսութիւն է արել: Ինչպէս վերև տեսանք, Արրահամը նրան յաջորդել է միայն 606 թուին, ըստ Սեբէոսի մինչև անգամ 607-ին (Առաջինը ես աւելի ուղիղ եմ համարում): Ուրեմն Հայոց հայրապետական աթոռը մօտ 4 տարի թափուր է մնացել, և այդ ժամանակամիջոցում «տեղապահութիւն» է արել անուանի Վրթանէս Քերթողը, ինչպէս երևում է այդ նրա ընդարձակ թղթակցութիւնից (Գիրք Թղթոց, էջ 90—145 մեծ մասամբ Վրաց բաժանման խնդրին վերաբերիւ): Ինչպէս երևում է, նրա մահից յետոյ միայն ընտրել են Արրահամին, որովհետև սրա հանդէս գալով նա առհասարակ անհետանում է: Որ Հայոց հայրապետական գահը մի քանի տարի թափուր է մնացել, երևում է նաև այն հանգամանքից, որ եպիսկոպոսները մի անգամ ի զուր հաւաքուած են լինում Դուին՝ ընտրութիւն կատարելու համար, որ գլուխ չի գալիս: Ուրեմն Արրահամն ընտրուել է 606-ին: Եթէ նա 23 տարի իշխանութիւն վարած լինէր, պէտք է ընդունէինք, որ հայրապետ է եղել մինչև 629 թուականը: Իսկ այդ բանն անհնարին է, և Սեբէոսը մեզ ուրիշ բան է սովորեցնում: Նա պարզ կերպով ասում է, որ Արրահամը մեռել է խորով թագաւորի 21-րդ տարին, ուրեմն 610—611-ին (զլ. ԻԳ. էջ 77 շար.), այն տարին, երբ վախճանել է նաև Մաւրիկիոս կայսրից (582—602) Մովսէսին (յուշաց-Հայաստանի համար) հակաթոռ կաթողիկոս նշանակած Յովհանն (Մէքէոս, զլ. Թ. էջ 52 շար.): Այս Յովհաննին վերագրում են 16, մին-

ճառօտ կերպով տեսնել, թէ ի՞նչպէս են նկարագրում Հայոց եկեղեցու զանազան ներկայացուցիչներ իրենց հաւատոյ դաւանանքը Դուինի ժողովից յետոյ. արդեօք նոքա արդարացնում են մեր ենթադրութիւնը և յուշիանիստական գունաւորութիւն ունի՞ն։ Ժամանակի դաւանական թղթերի մանրամասն և ուշադիր հետազօտութիւնը ցոյց է տալիս, որ մենք չենք սխալուում։ Այդպէս՝ արդէն Յովհաննէս Բ. կաթողիկոսի (556/7—571) և իւր եպիսկոպոսների (Աբգիշոն էլ

չե իսկ 26 տարուայ իշխանութիւն։ Գուցէ հայ պատմիչները շփոթելով սրա տարիներն էլ աւելացրել են Աբրահամի 5—6 տարուայ վրայ և այդպիսով ստացուել է՝ անկարելի 23 թիւը։ Յամենայն դէպս 613 թուականից սկսած Հայոց կաթողիկոսը Կոմիտասն է (Տէս Երուանդ վարդապետ Տէր Մինասեանց, Այսպէս կոչուած Պարսից ժողովը, Արարատ 1907, էջ 179—195. յատկապէս 193—195)։ Սրան էլ ընդհանուր առմամբ 8 տարի իշխանութիւն են վերագրում (Յովհաննէս կաթողիկոս, Ասողիկ, Սամուէլ Անեցի, Մխիթար Անեցի, Միքայէլ Ասորի՝ Յաղագս քահանայութեան), ուրեմն 613—620/21։ Բայց այդ էլ ճիշտ չէ և ամենաքիչը 8 տարի էլ պիտի աւելացնենք Կոմիտասի տարիների վրայ։ Որովհետև Սերէոսի վկայութեան համաձայն՝ (զլ. ԻԸ. էջ 97 շար.) երբ Կաւատ Բ. Շէրոյէն թագաւոր է դառնում (629 թուին) Հայոց նախկին մարզպան Սմբատի որդուն՝ Վարազտիրոցին մարզպան կարգելով Հայաստան է ուղարկուում։ Սա գալիս է, բերկրութեամբ ընդունուում և որովհետև Կոմիտաս կաթողիկոսին մեռած և հայրապետական աթոռը թափուր է գտնում, իշխանների հետ միասին որոշում է մի վանականի Գրիստափոր անունով, Աբրահամեան (?) տնից, կաթողիկոս դարձնել։ Այդ դէպքը եղել է 629/30 թուականին։ Ուրեմն Կոմիտասը վախճանել է 627-ին կամ 628-ին, մօտ 15—16 տարի հայրապետութիւն անելուց յետոյ։ Նրա յաջորդը իշխանութիւն վարեց միայն 3 տարի (629/30—631/32)։ Ապա եկաւ Եզրը (632—641)։ Այդպիսով կունենանք փոքր ի շատէ ճշտուած ժամանակագրութիւն։

մէջն է) Թղթի մէջ առ Աղուանից եպիսկոպոսները, գտնում ենք մի բոլորովին մոնոֆիզիտական դաւանանք. իսկ հերձուածողների անունները յիշելիս, չի պակասում նաեւ Ս եւ եր ո ս ը իւր «ապականութեան» գրքերով<sup>1</sup>: Է. դարու սկզբին Վրթանէս Քերթոզը, Հայրապետութեան տեղապահը 602/03—605/606, գրում է Վրաց Կիւրիոն կաթողիկոսին, որ հեռու պէտք է մնալ Ս եւ եր ո ս ի ց էլ, ճիշտ այնպէս, ինչպէս և Մարկիոնից, Սարբլիոսից և Նեստորից<sup>2</sup>: Նոյն բանն ենք կարդում նաեւ 602/03-ին գրուած «Կանոնք որ եգան ի Դունի, մինչդեռ մտածութիւն էր ժողովելոյ եպիսկոպոսացն կարգել կաթողիկոս Հայոց յետ մահուան Մովսէսի կաթողիկոսի, և խափանեցան այնմ անգամ» գրութեան սկզբում<sup>3</sup>: Հայոց և Վրաց բաժանման առթիւ եղած զրազրութիւնների մէջ ի գուր կլինի վկայութիւն կամ ցուցմունքներ փնտրել Սեւերոսի և իւր ուսման դէմ, որովհետեւ այն ժամանակ խօսքը միայն Քաղկեդոնականութեան մասին էր: Ընդհակառակն՝ այդ վէճի վերջանալուց և Կոմիտասի կաթողիկոս դառնալուց յետոյ, գտնում ենք դարձեալ Սեւերոսին իւր վարդապետութեամբ դատապարտուած և Յուլիանոս Հալիկառնացու ուսումը, առանց նրա անունն անգամ տալու, Հայոց դաւանական Թղթերի մէջ: Այդպէս օրինակ Կոմիտաս կաթողիկոսի (613—627/28) Թղթի մէջ, ուղղուած պարսից պետութեան ասորի միաբնակ քրիստոնեաներին<sup>4</sup>:

1) Գիրք Թղթոց, էջ 81—84.

2) Գիրք Թղթոց, էջ 138 շար.

3) Գիրք Թղթոց, էջ 146 շար.

4) Գիրք Թղթոց, էջ 212—219. Հմմտ. Արարատ 1896, էջ 531 շար.

Որովհետեւ այդ նամակը կամ աւելի ճիշտ դաւանութեան գիրը շատ սերտ կերպով կապուած է մի ինչ որ ժողովի հետ Պարսից արքունիքում («ի դուռն արքունի»), որ գումարել է աւանդութեան համաձայն Խոսրով Բ. Պարուէզը (590—628), իւր պետութեան մէջ եղած քրիստոնեաների վէճերը վերջացնելու և նրանց մէջ դաւանական միութիւն յառաջ բերելու համար, ուստի պէտք է դեռ ծանօթանանք այդ ժողովի մասին եղած տեղեկութիւնների հետ <sup>1</sup>:

Այս «Պարսից ժողով» կոչուածի մասին տեղեկութիւն են տալիս մեզ հայ պատմագիրներէից Սեբէոսն ու Ասողիկը, բայց անուղղակի կերպով: Սոքա պատմում են, որ բիւզանդացի զինուորները գանգատուում են Կոստանդին կայսրին (—Կոստանս Բ., 642—668), թէ հայոց երկրում նրանց անօրէնների տեղ են դնում և առհասարակ չեն ընդունում Քաղկեդոնի ժողովն ու Լևոնի տումարը: Կայսրը «չարիքի» առաջն առնելու համար հրովարտակ և մի Բագրաւանցի փիլիսոփայ Դաւիթ անունով ուղարկում է Հայաստան, որպէս զի հակառակութիւնը մէջտեղից վերցնեն և «Հոռոմի» հետ միաբանին, ընդունելով Քաղկեդոնի ժողովն ու Լևոնի տումարը:

Այդ հրովարտակին ու միութեան առաջարկին պատասխանելու համար հայերը ժողով են անում Դուինում Ներսէս Գ. Շինոդ (641/642—661) կա-

1) Հմմտ. երուանդ վարդապետ Տէր-Մինասեանց, «Այսպէս կոչուած Պարսից ժողովը», Արարատ 1907, էջ 179—195, տպուած համարեա ամբողջութեամբ ստորև: Hübschmann, zur Geschichte Armeniens, Leipzig 1875, էջ 28., Hoffmann, Auszüge, էջ 119 շար., Braun, Synhados, էջ 307—331; Nöldeke, Aufsätze zur persischen Geschichte, էջ 124 շար. 125 ծանօթ 1.



Թուղիկոսի նախազանգութեամբ և Թէոփորոս Ռշաու-  
նու ներկայութեամբ, և միութեան առարջարկը չըն-  
դունելով՝ ընդարձակ պատասխան են գրում կայսրին <sup>1</sup>։  
Ահա այդ պատասխանի մէջ յիշատակուած է Պարսից  
ժողովը հետեւեալ կերպով։ Իբրև Թէ Պարսից Թագաւոր  
Խոսրով Բ. Պարուէզը (590—628) լսելով, որ քրիստո-  
նեաների մէջ հերձուած կայ և նոքա երկու խմբի բա-  
ժանուած նգովում են մէկ մէկու, ցանկանում է վերա-  
հասու լինել ճշմարտութեանը և այդ նպատակով հրա-  
ման է տալիս արեւելքի և Ասորեստանի եպիսկոպոսներին  
արքունի դուռը գալ, ճշմարտութիւնը վերականգնել  
և սխալը մերժել. իրեն կողմից ներկայացուցիչ է  
կարգում ժողովում Սմբատ Բագրատունուն և ար-  
քունի բժշկապետին։ Հայոց կողմից այդ ժողովին  
պատահմամբ ներկայ են լինում Մամիկոնէից Կո-  
միտաս և Ամատունեաց Մատթէոս եպիսկոպոսները,  
«Արք հաւատարիմք, զոր վասն բռնութեան աշխար-  
հին էին արձակեալ, զի ծանուցեն Թագաւորին»։

---

1) Պատմութիւն Սերէոսի եպիսկոպոսի ի Հերակլէն. Պե-  
տերբուրգ 1879, էջ 118—119. Հայոց պատասխանը՝ էջ  
120—134. մեզ համար կարևոր է միայն առաջին մասը՝  
120—123. Հմտ. Ստեփանոսի Տարօնեցոյ Ասորկան Պատ-  
մութիւն Տիեզերական. Պետերբուրգ 1885. էջ 90—98. Մի  
քանի տեղեկութիւններ տալիս է նաև Միքայէլ Ասորին Գլ.  
Ժէ. էջ 304—307, բայց նրանից պէտք է զգուշութեամբ  
օգտուել, վերևի օրինակներն ի նկատի ունենալով, և նշա-  
նակութիւն տալ այն չափով, որչափ որ նրա տուած տեղե-  
կութիւնները համաձայն են միւս աղբիւրների տուածին։  
Այդպէս նա Պարսից ժողովին մասնակից է համարում Ներ-  
սէս Գ.ին (642—661), որ բոլորովին սխալ է։ Ասորոց  
պատրիարքի անունը ճիշտ է յիշուած, Աթանասիոս Ա. Կա-  
մելարիոս (595—631 ըստ Բարհեբրէոսի), թէև նա էլ ժո-  
ղովին ներկայ չէ եղել։

Նեստորականները պարտուում են, վիճաբանութիւններից յետոյ ճշմարիտ է ճանաչուում երեք առաջին տիեզերական ժողովների վճիռը միայն, մերժուում է Քաղկեդոնի ժողովը, հրամայուում է Պարսից թագաւորի կողմից ուղղիղ ճանաչել միայն Հայոց հաւատը, որովհետեւ միայն նա է համաձայն 3 տիեզերական ժողովների վճռին, ինչպէս վկայուում է նաեւ գերութեան մէջ եղած Երուսաղէմի պատրիարք Զաքարիան (609—629)<sup>1</sup>։ Բացի այն, որ Զաքարիա պատրիարքը յիշուում է իբրեւ այդ ժողովում ներկայ, սկզբից էլ շեշտուում է, որ ժողովը եղել է «յետ գերութեանն Երուսաղէմի»։ Իբրեւ եպիսկոպոս Պարսկաստան գնացած Մամիկոնէից Կոմիտասը՝ Հայոց կաթողիկոս դարձած, իւր եկեղեցու դաւանութեան թուղթն է տալիս ժողովին և նրա հետ միանում են Կամյիշով մետրոպոլիտն և ուրիշ տասն եպիսկոպոսներ, որոնց անունները չեն յիշում Սեբէոսն ու Ասողիկը, բայց որոնք անուն անուն յիշուած են Կոմիտասի հաւատոյ թղթի մէջ<sup>2</sup>։ Հայոց հետ միանում են նաեւ, Սեբէոսի և Ասողկան տեղեկութեան համաձայն, «Աստուածասէր թագուհին Շիրին և քաջն Սմբատ և բժշկապետն Մեծ»։

Եւր է եղել այդ ժողովը։ Կոմիտաս կաթողիկոսի թուղթը մեզ ոչ մի ցուցումն չէ անում թուականի համար. բայց Սեբէոսն ու Ասողիկը պարզ ասում են, ինչպէս վերեն էլ յիշուեցաւ, թէ ժողովը

1) Հմմտ. Smith-Wace, Dictionary of the Christian Biography, London, 1887. IV. էջ 1207.

2) Դիրք Թղթոց, Թիֆլիս 1901, էջ 212—219. Հմմտ. Արարատ 1896. էջ 531—536, որտեղ Կարապետ վարդապետն հրատարակել է ամբողջ թուղթը. Դիրք Թղթոցի մէջ սկզբից մի խոշոր կտոր պակաս է.

եղել է Երուսաղէմի գերութիւնից յետոյ և Երուսաղէմի պատրիարք Զաքարիան գտնուում էր գերութեան մէջ ու մասնակցում էր ժողովին. այդ վկայութեան համաձայն Պարսից ժողովը պէտք է եղած լինի 614-ից յետոյ, ուրեմն հաւանօրէն 615-ին կամ 616-ին: Յօդուտ այդ թուականի է խօսում նաև այն փոքրիկ թուղթը, որ երկու ասորի միաբնակ եպիսկոպոսներ՝ Պետրոսն ու Մարութան, անձամբ ներկայացնում են Դուրինում Կոմիտաուն, իրենց միաբանութիւնը Հայոց հետ ապացուցանելու համար, որովհետև այդ թղթի վերնագիրը որոշ կերպով ասում է, որ յիշեալ եպիսկոպոսները Դուրին են եկել Խոսրով Պարուէզի իէ. տարին, ուրեմն 616-ին կամ 617-ին<sup>1</sup>: Այդ էր պատճառը, որ մինչև այսօր 615 կամ 616-ն է համարուել Պարսից ժողովի թուականը<sup>2</sup>:

Բայց խնդիրը այնքան էլ պարզ չէ, ինչքան արտաքուստ երևում է: Ասորական աղբիւրները 615-ին կամ 616-ին եղած մի ժողովի մասին մեզ ոչ մի տեղեկութիւն չեն տալիս, որքան մենք գիտենք: Այդ ուշագրաւ հանգամանքն արդէն կասկած է յարուցանում. և որովհետև խօսքը նեստորականների և միաբնակների մէջ տեղի ունեցած մի վիճաբանութեան մասին է, որի մէջ, համաձայն միաբնակ հայ աղբիւրների վկայութեան, յաղթութիւնը միաբնակներն են տարել, ուստի բնականաբար հարց է ծագում, թէ արդեօք նեստորականները որ և է յիշատակութիւն չունին այս իրենց հետ եղած վի-

1) Աբարատ 1896. էջ 536 և Սամուէլ Անեցի, էջմիածին 1893, էջ 290 շար.

2) Հմմտ. G. Hoffmann, Auszüge aus syr. Akten pers. Märtyrer, Leipzig 1880. էջ 121.

ճարանութեան մասին: Եւ այդ հարցին մենք կարող ենք պատասխանել, որ նեստորական ասորիները մինչև անգամ շատ ընդարձակ տեղեկութիւններ են տալիս մեզ մի վիճաբանութեան մասին, որ եղել է իրենց և «հերձուածող» միաբնակների մէջ, խոսքով Պարուէզ արքայի հրամանով ու Գաբրիէլ Դուրուստպետի (բժշկապետի) ղրդմամբ, բայց ոչ թէ 615-ին կամ 616-ին, այլ խոսքովի ԻԳ. տարին, այն է 612-ին կամ 613-ին:

Տեսնենք ուրեմն նեստորական ասորիներն ի՞նչ են պատմում այդ հետաքրքրական ժողովի ու վիճաբանութեան մասին: Երեք տեսակ աղբիւր ունինք այդ վիճաբանութեան համար. ա) մի նեստորականի ղրած ժամանակագրութիւն<sup>1</sup>. բ) Գէորգ Իղալացու վկայաբանութիւնը՝ զրուած Բաբայ Իգալացու ձեռքով<sup>2</sup>. և գ) նեստորականների Սիւնհադոս կոչուած գիրքը, որի մէջ ժամանակագրական կարգով զրուած են բոլոր նեստորական ժողովների վաւերական արձանագրութիւններն ու որոշած կանոնները՝ ժողովականների ստորագրութեան հետ միասին, և ուր բերուած են նաև այս վիճաբանական ժողովի առթիւ

1) I. Guidi. Un nuovo testo siriano sulla storia degli ultimi Sassanidi, Leyden 1891, J. Brill. (—Actes du huitième Congrès international des Orientalistes). Գերմաներէն թարգմանեց Th. Nöldeke, die von Guidi herausgegebene syrische Chronik, Wien, 1893. (—Sitzungsber. d. Wien. Akad. phil.-hist. Classe. Band CXXVIII). Նորից արտատպած և կատիներէն թարգմանած I. Guidi-ի ձեռամբ՝ Corpus Script. Christ. Orient. Scriptores Syri. Series III 4, Chronica Minora հատորի մէջ, Paris, 1903. Բնագիր էջ 15—39, թրգմ. էջ 15—32.

2) G. Hoffmann, Auszüge aus syr. Akten pers. Märtyrer, Leipzig 1880. էջ 91—115.

նեստորականների գրած թղթերն ու խնդիրները<sup>1</sup>։

Առաջին աղբյւրը՝ ժամանակագրութիւնը պատմում է հետեւեալը. Դուրուստպետ Գաբրիէլ Շիգգարացին, բժշկապետը, որ Խոսրով Պարուէլ թագաւորի աչքն էր մտել նրա քրիստոնեայ թագունի Շիրինին ամուլութիւնից աղատելով և այդպիսով պատճառ էր դարձել Մերզանշահի ծննդեան, անցել էր հերետիկոսների (իմա միաբնականների) կողմը և ամեն կերպ աշխատում էր փնասել նեստորականներին։ Մար Սաբրիշօ նեստորական կաթողիկոսը (596—604) մեռնում է 604-ին. Շիրին թագունու ազդեցութեամբ կաթողիկոս է դառնում Գրիգոր Պորաթեցին, թէև եկեղեցականները և թագաւորն ինքն էլ իսկապէս Գրիգոր Կաշկարցուն էին ուզում։ Գրիգոր Պորաթեցին սակայն կարճ ժամանակ է կաթողիկոսութիւն անում. 3 կամ 4 տարուց յետոյ նա մեռնում է և եկեղեցին երկար ժամանակ մնում է առանց առաջնորդ, որովհետև Գաբրիէլ Շիգգարացին ոչ միայն կարողանում է իւր ազդեցութեամբ նոր ընտրութիւնն արգելել, այլ և ուղղափառներին (նեստորականներին) մեծ նեղութիւն է պատճառում, քշելով նրանց Մար Պեթրոնի և Շիրինի վանքերից, և նրանց տեղ բերելով իւր հերետիկոսական կուսակիցներին։

Բաւական ժամանակ անցնելուց յետոյ, Գաբրիէլը դրգում է թագաւորին հրաման տալ, որ նեստորականները հրաւիրուին մի վիճաբանութեան իւր կուսակիցներին՝ միաբնականների հետ։ Որովհետև նեստո-

---

1) Synodicon Orientale ou Recueil de Synodes Nestoriens. հրատարակեց և ֆրանսերէն թարգմանեց J.-B. Chabot. Paris 1902., գերմաներէն՝ O. Braun, Das Buch der Synhados, Stuttgart und Wien, 1900.

լաիւն եկեղեցին կաթողիկոս չունէր, որը կարող էր հրամայել, թէ ով պէտք է գնայ վիճաբանութեանը, ուստի կամաւոր կերպով արքունի դուռը գնացին, հերետիկոսների հետ վիճելու համար, Խզհայեաւրի մետրոպօլիտ Յովնադաբը, Կարխա գը-բեթ Սլոխի մետրոպօլիտ Շուբխալըմարանը, Գէորգը Իզալայի լեռներից (այժմեան Թուր-Աբգին) և ուրիշները: Գաբրիէլն ու իւր կուսակիցները պարտուեցան և «մեր» նեստորական ուղղափառները յաղթեցին: Թէև թագաւորն էլ, աւելացնում է ժամանակագրութիւնը, յանդիմանեց Գաբրիէլին և հրամայեց նրան նեստորականներին այլ ևս չնեղացնել, բայց Գաբրիէլը շարունակեց ուղղափառներին ամբաստանել ամենախիստ կերպով, մինչև որ Իզալացի Գէորգին էր մատնեց, թէ նա թողել է մոգաց կրօնը, քրիստոնեայ է դառել\* և անարգում է Որմզդին ու Քեւանին: Այդ մասնութեան հետեանքն այն եղաւ, որ Խոսրով Պարուէղը հրամայեց Գէորգին բանտարկել և մի տարուց յետոյ խաչել տուեց նրան Բեհարդաշիր<sup>1</sup> քաղաքի հրապարակում<sup>2</sup>: Գլխաւոր դերը կատարում է ուրեմն Գաբրիէլ յայտնի քօշկապետը, թագաւորի ու թագուհու սիրելին, որ նպատակ էր դրել իրեն առաջ, ինչպէս երևում է, ոչնչացնել նեստորականութիւնը Պարսից երկրում և միաբնակութիւնը հաստատել:

---

\*) Պարսից պետական օրէնքով մոգական կրօնը թողնելը և քրիստոնեայ դառնալը մեծ յանցանք էր համարւում և պատժւում էր մահով:

1) =Սելեկիա. տես Hoffmann, Auszüge, էջ 90.

2) Chronicon Anonymum, ed. et interpr. est I. Guidi. (Corp. Script. Chr. Orient. Scr. Syri. III, t. 4. Chronica Minora), էջ 19, 21—23 բնագիր, 18—21 լատին. թարգմն. հմմտ. Նեոփիլէի գերմ. թարգմ. էջ 13. 18—22.

Աւելի մանրամասն տեղեկութիւններ է տալիս վիճաբանութեան մասին երկրորդ աղբիւրը՝ Գէորգ Իգալացու ճշմարտապատում վկայաբանութիւնը, որի հեղինակն է նեստորական Մար-Բաբայը, Գէորգ նահատակի կրտսեր ժամանակակիցը:

Ահա նրա տուած տեղեկութիւնները: Գէորգ Իգալացին յաղթահարում է խանանեաններին՝ և Մեսալեաններին. ապա նաև հին աստուածաշարժարների հերձուածն է տապալում, որոնք այն ժամանակ մի բժիշկ ներկայացուցիչ ունէին արքունիքում: Այդ աստուածաշարժար Շիգգարացին մտնում է թագաւորի մօտ և ասում, թէ նոցա ուսուցիչն անգամ (խօսքը երևի խանանային հետևող մի նեստորականի մասին է) համաձայնում է ինձ հետ և նամակ է

---

1) խանանա խզհայեարցին Մծբինի դպրոցի նշանաւոր ուսուցիչներից մէկն էր, որ մօտ 800 աշակերտ ունէր և արդէն խիզքիէլ կաթողիկոսի օրով (567—580) պատճառ էր դարձել մի մեծ դաւանական վէճի նեստորական եկեղեցու մէջ: Նա շնորհիւ իւր հետախուզութիւնների և մեկնաբանութեան՝ հասել էր այն եզրակացութեան, որ անընդունելի պէտք է համարել Թէոդոր Մոպսուեստացու մեկնաբանութիւնն ու դաւանութիւնը, և վարդապետում էր ի միջի այլոց հետևելը. Մարդուս ի ծնէ յատուկ է մեղքը. այդ պատճառով նա անպատասխանատու է, ինչ որ մարմինն է վերաբերում: Միւս կողմից մարդն անմահ է, որչափ որ նա միւսնոյն բնութիւնն ունի Աստուծոյ հետ (իբրև հոգի). այդպիսով կարելի է խօսել ուրեմն միայն հոգիների վերստին միացման մասին Աստուծոյ հետ, և ոչ թէ մարմնի յարութեան: Սրանով վերացնում էր խանանան նաև Քրիստոսի երկու էութիւններն ու նրանց անխառն որոշութիւնը. այդ է պատճառը, որ Գէորգի կենսագիր Մար-Բաբայը նրան աստուածաշարժարների, այսինքն Յակոբիկների կողմն է դնում: Հմմտ. G. Hoffmann, *Auszüge*, էջ 117.

ուղարկել իւր մի աշակերտի ձեռքով: Թագաւորը նրան լիազօրութիւն է տալիս իրեն ուզած մարդուն ընտրելու և (նեստորականների) կաթողիկոս դարձնելու<sup>1</sup>: Այն ժամանակ արևելքի եպիսկոպոսները շատ զայրանում են և պատրաստւում են շտապով արքունիք գնալու և թագաւորին հասկացնելու, որ այդ կարգադրութեամբ ամբողջ Պարսից աշխարհի եկեղեցում մեծ խռովութիւն կընկնի և թագաւորը կարող է վերջը դեռ նրանց մեղադրել, թէ ինչո՞ւ ժամանակին իրեն չեն պարզել իրերի գրութիւնը: Եպիսկոպոսները թողութ են գրում Իզալայի կրօնաւորներին և խնդրում են ուղարկել Գէորգին, որ իրենց օգնէ, մանաւանդ որ նա ծանօթ է «պալատական կարգերին»: Գէորգը մի քանի ընկերներով իսկոյն ճանապարհ է ընկնում. երբ Գէորգը արքունիք է հասնում, նեստորական եպիսկոպոսները նրան ուղարկում են պալատ, իւր հին ծանօթներից (առաջ նա ծառայած է եղել պալատում) իմանալու իրերի գրութիւնը. նրան յայտնում են պալատում, որ գրութիւնը վտանգաւոր է, հերետիկոսները մեծ վստահութիւն ու շնորհ են վայելում, աւելի լաւ է նեստորական եպիսկոպոսներն երթան իրենց տեղերը: Բայց Գէորգը ուշադրութիւն չի դարձնում այդ հանգամանքի վրայ և համոզում է, որ թոյլ տրուի եպիսկոպոսներին պալատ գալու և իրենց խնդիրն անելու: Եպիսկոպոսներին էլ քաջալերում է Գէորգը և վերջապէս նրանց արքունիք տանելով, մի պալատականի միջոցով յայտ-

1) Այս նախադասութիւնը, որ Հոֆմանը լաւ չէ հասկացել, գրինք համաձայն Նեօլդեկէի սրբագրութեան. տես „Die von Guidi herausg. syrische Chronik. übersetzt und commentiert von Th. Nöldeke“, էջ 21. ծանօթ. 4.



նել է տալիս Թագաւորին իրենց խնդիրը, այն է՝ համաձայն օրէնքի և սովորութեան Թոյլ տրուի իրենց մի գլուխ ընտրելու: Պալատականի (Ֆարրուխան ա-նուամբ, ասած է բնագրում) զեկուցմանը Թագաւորը պատասխանում է. «Առաջ պէտք է տեղեկանալ, թէ ո՞րն է ճշմարիտ հաւատը, ապա նրանց իշխանաւոր կնշանակեմ»: Ֆարրուխանը առարկում է՝ եթէ Թագաւորը կամենայ, կարող է մի վիճաբանութիւն կամ հակաճառութիւն տեղի ունենալ այդ խնդիրը պարզելու համար: Թագաւորը պատասխանում է՝ մենք չենք հրամայում, բայց Թող լինի (?) այն մեր առաջ, և այդ խնդիրը առ ժամանակ մի կողմ է դնում առանց որոշում անելու: Ֆարրուխանը մի անգամ էլ է խօսք բաց անում հակաճառութեան մասին և առաջարկում է, Գէորգից նախօրօք խրատուած լինելով, հրամայել, որ քրիստոնեաներն իրենց դաւանութիւնները գրաւոր ներկայացնեն: Թագաւորն այս բանին համաձայնում է: Նեստորականները ժողով են անում և իրենց հաւատոյ դաւանութեան մէջ բոլորովին պարզ կերպով յայտարարում են, որ Աստուծոյ Որդի Քրիստոսի մի անձնաւորութեան մէջ կայ երկու բնութիւն և երկու էութիւն՝ աստուածային և մարդկային, որոնք պահպանում են իրենց առանձնայատկութիւնները: Հաւատոյ դաւանութեանն ապա կցում են այն առարկութիւններն ու հարցերը՝ իրենց լիակատար հերքման հետ միասին, որ միամտաբար տալիս են մոլորութեան մէջ գըտնուող հերետիկոսները:

Հաւատոյ դաւանութիւնն ու առարկութիւնները Գէորգ Իգալացին թարգմանում է պարսկերէն և յանձնում Ֆարրուխանին: Թագաւորը կարգալուց յետոյ պատասխանում է՝ Թող իմացած լինին, որ քանի Նես-

տորի անունն են քարոզում, չեմ թոյլ տայ, որ զլուխ (կաթուղիկոս) ունենան: Նա երեք հարց տուեց, պահանջելով պատասխանել. ա) Ո՞րն է առաքեալների քարոզած հաւատը և ո՞վ է հեռացել ամենից առաջ այդ հաւատից՝ (միաբնակ) վանականները, թէ՛ նեստորականները. բ) ի՞նչ է Մարիամը. Աստուածածին, թէ մարդածին. գ) Նեստորից առաջ եղել է մի վարդապետ, որ Քրիստոսին երկու բնութիւն և երկու էութիւն վերագրէր:

Այս հարցերին պատասխանեցին եպիսկոպոսները համաձայն Ս. Գրքի և եկեղեցական հայրերի և ուղարկեցին թագաւորին: Սա նոյն դիրքը բռնեց, ինչ որ առաջ. սկզբում լռեց, իսկ մի քիչ անցնելուց յետոյ, իւր սովորութեան համաձայն ելաւ գնաց Բեթ-Մադայէ <sup>1</sup> նահանգը <sup>2</sup>: Այնուհետեւ պատմում է, թէ ինչպէս նեստորականները որոշում են հետեւել նրան, գնում են նրա յետևից Մարաստան, առանց որ և է օգուտի. ինչպէս Գաբրիէլը փորձում է այնտեղ միաբնակների ձեռքը ձգել մեծ հռչակ ունեցող, մինչ այն նեստորականներին պատկանող Ս. Սարգսի ուխտատեղին. ինչպէս Գէորգն ու նեստորական եպիսկոպոսները հակառակում են, որի հետևանքն այն է լինում, որ Գաբրիէլը մատնում է Կարխա դը բեթ Սլոխի մետրոպոլիտ Շուբխալըմարանին իբրև թագաւորի դէմ դաւադրութիւն սարքել տուողի և նրան սպանել ցանկացողի, իսկ Գէորգ Իզալացուն իբրև նախկին մոգական կրօնի երկրպագուի և այժմ ու-

1) Մեդիա—Մարաստան.

2) Մինչև այստեղ, մեզ հարկաւոր եղած մասը, որ խնդրի համար էլ առանձին կարևորութիւն ունի, բերինք ընդարձակ, տեղ տեղ բառացի թարգմանելով:

րացողի: Գէորգին բանտարկում են 7+8 ամիս<sup>1</sup> և ապա խաչում յունաց 826 թուին «Կանոն խրայ» ամսի 14-ին, որ է Պարսից թագաւոր Ուրմզդի որդի Խոսրովի ին. տարին (—14-ին Յունուարի 615 թուի)<sup>2</sup>:

Այստեղ էլ ուրեմն շատ մեծ դեր է կատարում Գաբրիէլ բժշկապետը, որի ազդեցութեան շնորհիւ իզուր են անցնում նեստորականների բոլոր ջանքերը՝ իրենց համար կաթուղիկոս ընտրելու նկատմամբ: Բացի այս մանրամասն տեղեկութիւններից վիճաբանութեան մասին, որ ինչպէս շուտով կտեսնենք, միանգամայն հաւաստի են և ապացուցւում են նաև նեստորականների «Ժողովոց Գրքի» փաստաթղթերով, Գէորգի վկայաբանութիւնը միջոց է տալիս մեզ նաև որոշելու, թէ երբ է եղել այդ վիճաբանութիւնը: Խաչի մահով մեռնելուց առաջ Գէորգը 15 ամիս բանտարկուած է մնում. մահուան օրն անգամ յայտնի է մեզ՝ 615-ի Յունուարի 14-ը. նա բանտարկուած է եղել ուրեմն սկսած 613-ի Հոկտեմբեր

1) Գ. Հոֆմանը յայտնում է, որ ձեռագրի մէջ 8-ից յետոյ եկող բառը եղծուած է եղել և մի նորագոյն գրիչ վրայով գրել է «տարի». այնպէս որ դուրս է եկել 7 ամիս և 8 տարի. մենք տեսանք, որ ժամանակագրութիւնը, մեր առաջին աղբիւրը, ամբողջ բանտարկութեան ժամանակը համարում է մի տարի. երևում է, որ կենսագիրը աւելի որոշ գրել է 7+8=15 ամիս. եղծուած «ամիս» նշանակող ասորերէն բառի տեղ նոր գրիչը հեշտութեամբ կարող էր «տարի» նշանակող բառը կարդալ ու գրել. նրանք միմեանց բաւական նման են: Հմմտ. G. Hoffmann. Auszüge, էջ 110, ծանօթ. 899. և Th. Nöldeke. Guidi's Chronik, էջ 21, ծանօթ. 7.

2) Տես Hoffmann, Auszüge aus syr. Akten pers. Märtyrer, Leipzig. 1880. էջ 91—115.

ամսից: Նեստորական եպիսկոպոսները Մարաստանում երկար սպասել են թագաւորի հրամանին, նախքան Ս. Սարգսի ուխտատեղու վէճը. Գէորգի վկայաբանութիւնն ասում է, որ «երկար ժամանակ մնացին նոքա այնտեղ, առանց եկեղեցական խնդիրների մասին խօսելու»: Եթէ այդ «երկար ժամանակը» ընդունենք գէթ 4 ամիս, այն ժամանակ վիճաբանութեան ժամանակը կլինի 613-ի գարնան ամիսները. հաւանօրէն Ապրիլ, Մայիս, Յունիս. յամենայն դէպս 612/613 թուականը, ուրեմն Խոսրով Պարուէղի թագաւորութեան ԻԳ. տարին <sup>1</sup>:

Եւ յիրաւի, մեր երրորդ աղբիւրը, «Ժողովոց Գիրքը», 2 անգամ յիշում է Խոսրովի ԻԳ. տարին, իբրեւ այսպէս կոչուած Պարսից ժողովի թուական: Նախ՝ նեստորական եպիսկոպոսների թագաւորին ներկայացրած շնորհակալական ուղերձի և ջատագովութեան վերնագրի մէջ<sup>2</sup>, և ապա հաւատոյ դաւանութեան վերնագրում. վերջին անգամ յիշուած է այսպէս. «Հետեւում է հաւատոյ տումարը, թագաւորի հրամանով կազմուած այն եպիսկոպոս հայրերից, որոնք Հորմիզդի որդի Խոսրովի ԻԳ. տարին հաւաքուել էին Բարձր Դուռը»<sup>3</sup>:

Աւելորդ ենք համարում երկար խօսել այլ ևս Գ. աղբիւրի, «Ժողովոց Գրքի» մասին. այնտեղ պա-

1) Synodicon Orientale, էջ 564 ասորերէն. 581 շար. ֆրանսերէն: Հմմտ. O. Braun, Das Buch der Synhados, էջ 309.

2) Խոսրով Պարուէղի ԻԳ. տարին սկսւում է 612-ի Յունիսի 21-ից:

3) Synodicon Orientale par Chabot, Paris 1902. էջ 562 շար. բնագիր, և էջ 580 ֆրանս. թարգմ.: Հմմտ. O. Braun, Das Buch der Synhados, Stuttgart und Wien, 1900. էջ 307.

հուած, ամեն կասկածից ազատ վաւերական փաստաթղթերը բոլորովին նոյնն են, ինչ որ մենք վերելք տեսանք Գէորգ Իգալացու վկայաբանութեան մէջ յիշուած: Մի դիմումն թագաւորին նոր կաթուղիկոսի ընտրութեան թոյլտուութեան համար, մի ուղերձ ու ջատագովութիւն, մի նեստորական հաւատոյ դաւանանք և ապա մի ընդարձակ հերքումն հակառակորդների դէմ, ուր առանձնապէս նաև Մարիամի Աստուածածին լինելու դէմ, վերջապէս պատասխան նոցա, որոնք ասում են թէ նեստորականները նախկին Ս. Հայրերի աւանդած հաւատից հեռացել են. վերջինս սկսում է մինչև անգամ այսպէս. «Եղբւ՛ր է նեստորից առաջ մէկը, որ ասած լինի թէ Քրիստոսը երկու բնութիւն և երկու անձն՝ ունի». ուրեմն ճիշտ այն, որի համար բացատրութիւն էր պահանջում Խոսրով Պարուէզը, համաձայն Գէորգ Իգալացու վկայաբանութեան (տես վերելք) <sup>1</sup>:

Այս բոլոր տեղեկութիւնները ցոյց են տալիս բոլորովին պարզ կերպով մի բան. մենք տեսնում ենք, որ սկսած 604 կամ 605 թուականից միաբնակ Դուրուստպետ Գաբրիէլը, Շիրին թագուհու միջոցով, այնպիսի ազդեցութիւն է ձեռք բերել բոլոր եկեղեցական խնդիրներում Պարսից պետութեան մէջ, որ ամեն կերպ և յաջողութեամբ աշխատում է բոլորովին ոչնչացնել նեստորականութիւնը և որքան կա-

1) Բոլոր այդ փաստաթղթերը տես Synodicon Orientale, էջ 562—580 ասորերէն, էջ 580—598 ֆրանսերէն թարգմանութիւն: Հմմտ. O. Braun, Synhados, էջ 307—331. Պարսից ժողովի վերաբերեալ միւս նիւթերն էլ՝ Gnidi-ի ժամանակագրութեան կարևոր կտորներն ու Գէորգի վկայաբանութիւնը, Chabot-ն թարգմանելով ֆրանսերէն, տպիկ է Synodicon-ի մէջ, էջ 625—634:

ընկի է ոյժ տալ միաբնակութեանը: Միաբնակները խնամք ու վստահութիւն են վայելում, այն ինչ 608-ից կամ 609-ից սկսած նեստորականներին չի թոյլատրւում մինչև անգամ իրենց համար կաթողիկոս ընտրել: Բանն այնտեղ է հասնում, որ խորով Պարուէզը լիազօրութիւն է տալիս միաբնակ Գաբրիէլ Շիգգարացուն նեստորականների գլխին կաթողիկոս նշանակել, ում որ ինքը կամենայ: Այդ վերջին անպատեհութեան առաջն առնելու համար է, որ նեստորական եպիսկոպոսները «զայրացած» արքունիք են գալիս՝ հասկացնելու թագաւորին, թէ ինչպիսի վտանգաւոր հետեանքներ կարող է ունենալ այդպիսի կարգադրութիւնը: Նոցա ամենազլխաւոր ներկայացուցիչ Գէորգ Իզալացուն պալատում մինչև անգամ պարզ կերպով հասկացնում են, որ իզուր են եկել նեստորականները և աւելի լաւ է ցրուին ու իրենց տեղերն երթան, որովհետեւ հերետիկոսները (=միաբնակները) մեծ վստահութիւն են վայելում: Եւ իրօք, նեստորականներին ոչ միայն չի յաջողւում իրաւունք ստանալ իրենց համար կաթողիկոս ընտրելու, այլ Գաբրիէլ բժշկապետի զրդամբ թագաւորը նրանց գլխաւորներին բանտարկում է և նշանաւոր Գէորգ Իզալացուն էլ վերջը խաչել տալիս: Բոլոր վիճաբանութիւններն և զբաւոր ներկայացրած հաւատոյ դաւանութիւններն ու հերքումները մնում են կամ անհետեանք կամ անպատասխան: Միայն այն չափով են օգտւում նեստորականները<sup>1</sup>, որ Գաբրիէլին էլ չի յաջողւում իւր ուզած

1) Ուրեմն յաղթող միաբնակ կուսակցութիւնն էլ անյաջողութեան է հանդիպում և, ինչպէս նեստորական ժամանակազրութիւնն իրաւամբ նկատում է, Գաբրիէլը պար-

մարդուն նեստորականների կաթողիկոս դարձնել, ինչպէս նրան լիազօրութիւն էր տուել Խոսրով Պարուէզը:

Խոսրով Պարուէզի այս շրջանի քաղաքականութեան համար շատ բնորոշ է այն տեղեկութիւնը, որ տալիս է մեզ Գրիգոր Բարհեբրէոսը. Խոսրովը թոյլ է տալիս Նդեսասացիներին, որոնք ոտից գլուխ միաբնակ էին, ընտրելու իրենց դաւանութեան մի եպիսկոպոս իրենց համար<sup>1</sup>. ուրեմն բացարձակ պաշտպանութիւն միաբնակներին և հալածանք նեստորականների դէմ: Բայց որ Խոսրովը «թոյլ է տալիս» ընտրելու, արդէն ցոյց է տալիս, որ նա արգելած է եղել առաջ և անձամբ ամենեկին համակիր չէ եղել միաբնակներին. այնպէս որ Նդեսասացիներին շնորհած թոյլտուութիւնն էլ կատարուել է անշուշտ դարձեալ Գաբրիէլ բժշկապետի ջանքերով: Որ այդ այդպէս է, որ Խոսրով Պարուէզը ներքին կամ անձնական ոչ մի համակրութիւն չէ ունեցել դէպի քրիստոնէական որ և է եկեղեցի, պարզ կերպով երեւում է այն հանգամանքից, որ Գաբրիէլ բժշկապետի մահից յետոյ՝ միաբնակների մայրաքաղաքում ունեցած վանքերն էլ աւերւում են, և 624 թուականից սկսած միաբնակների կաթողիկոսական աթոռն էլ թափուր մնալու է դատապարտւում<sup>2</sup>: Առհասարակ իւր

---

տութիւն է կրում նեստորականներից. բայց ի հարկէ միայն այս կէտում: Հմմտ. Nöldeke, Die von Guidi herausg. Chronik. էջ 21. և ծանօթ. 4. նոյն տեղում.

1) G. Barhebr. Chron. eccl. I. էջ 265 շար.

2) G. Barhebr. Chron, eccl. II, էջ 111: Հմմտ. այս դրութեան համար առանձնապէս Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden, aus der arabischen Chronik des Tabari übersetzt von Th. Nöldeke. Leyden 1879, էջ 358.

Թագաւորութեան ընթացքում Խոսրովը դառնացրել է կարելի է ասել բոլոր քրիստոնեաներին, որոնց վրայ անշուշտ շատ մեծ ազդեցութիւն պիտի անէր նաև Երուսաղէմի առումն ու Սուրբ տեղերի պղծուիլը։ Այդ է պատճառը, որ թէ ասորի և թէ հայ պատմիչները առանձին գոհունակութեամբ են խօսում հայրասպան Շերոէի ապստամբութեան և Խոսրով Պարուէզի անկման մասին։

Ուրեմն միանգամայն սխալ պիտի համարել Մերէոսի և Ասողկան տուած այն տեղեկութիւնը, թէ Խոսրովն ինքը հետաքրքրուել է առանձնապէս իւր պետութեան մէջ եղած քրիստոնեաների վիճակով և ճշմարտութիւնը պարզելու և միութիւն վերականգնելու համար է հրաւիրել այսպէս կոչուած Պարսից ժողովը։ Մենք տեսանք, որ այդ գումարման միակ շարժառիթը նեստորականների կաթողիկոսութեան խնդիրն էր, որի յաջող լուծման ամեն կերպ արգելք լինել էր աշխատում, յայտնի քրիստոնէական եղբայրսիրութեամբ, մի այլ քրիստոնեայ՝ Դուրուստպետ միաբնակ Գաբրիէլը։

Արդեօք վիճաբանութիւն եղել է, ինչպէս վկայում է ասորական ժամանակագրութիւնը, թէ Թագաւորը թոյլ չի տուել այգալիսի հակաճառութիւն սարքել և միայն զրաւոր բացատրութիւններ է պահանջել, ինչպէս պնդում է Գէորգ Իգալացու կենսագիրը, երկրորդական խնդիր է մեզ համար. այսքանը միայն պարզ է, որ միաբնակները շատ մեծ եռանդ են գործ դրել տապալելու հակառակորդ նեստորականներին ու թոյլ չտալու, որ նրանք կաթողիկոս ունենան։ Պարզ է նաև, որ վիճաբանութիւն սարքելու նպատակ եղել է, և գուցէ Գաբրիէլի ու միաբնակների իղձն է եղել առանձնապէս մէջ տեղ բերել նաև այն դաւանու-



մարդուն նեստորականների կաթողիկոս դարձնել, ինչպէս նրան լիազօրութիւն էր տուել Խոսրով Պարուէզը:

Խոսրով Պարուէզի այս շրջանի քաղաքականութեան համար շատ բնորոշ է այն տեղեկութիւնը, որ տալիս է մեզ Գրիգոր Բարհեբրէոսը. Խոսրովը թոյլ է տալիս Նդեսսացիներին, որոնք ոտից գլուխ միաբնակ էին, ընտրելու իրենց դաւանութեան մի եպիսկոպոս իրենց համար<sup>1</sup>. ուրեմն բացարձակ պաշտպանութիւն միաբնակներին և հալածանք նեստորականների դէմ: Բայց որ Խոսրովը «թոյլ է տալիս» ընտրելու, արդէն ցոյց է տալիս, որ նա արգելած է եղել առաջ և անձամբ ամենեւին համակիր չէ եղել միաբնակներին. այնպէս որ Նդեսսացիներին շնորհած թոյլտուութիւնն էլ կատարուել է անշուշտ դարձեալ Գաբրիէլ բժշկապետի ջանքերով: Որ այդ այդպէս է, որ Խոսրով Պարուէզը ներքին կամ անձնական ոչ մի համակրութիւն չէ ունեցել դէպի քրիստոնէական որ և է եկեղեցի, պարզ կերպով երեւում է այն հանգամանքից, որ Գաբրիէլ բժշկապետի մահից յետոյ՝ միաբնակների մայրաքաղաքում ունեցած վանքերն էլ աւերւում են, և 624 թուականից սկսած միաբնակների կաթողիկոսական աթոռն էլ թափուր մնալու է դատապարտում<sup>2</sup>: Առհասարակ իւր

---

տութիւն է կրում նեստորականներից. բայց ի հարկէ միայն այս կէտում: Հմմտ. Nöldeke, Die von Guidi herausg. Chronik. էջ 21. և ծանօթ. 4. նոյն տեղում.

1) G. Barhebr. Chron. eccl. I. էջ 265 շար.

2) G. Barhebr. Chron. eccl. II, էջ 111: Հմմտ. այս դրութեան համար առանձնապէս Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden, aus der arabischen Chronik des Tabari übersetzt von Th. Nöldeke. Leyden 1879, էջ 368.

Թագաւորութեան ընթացքում Խոսրովը դառնացրել է կարելի է ասել բոլոր քրիստոնեաներին, որոնց վրայ անշուշտ շատ մեծ ազդեցութիւն պիտի անէր նաև Երուսաղէմի առումն ու Սուրբ տեղերի պղծուիլը։ Այդ է պատճառը, որ թէ ասորի և թէ հայ պատմիչները առանձին գոհունակութեամբ են խօսում հայրասպան Շերօէի ապստամբութեան և Խոսրով Պարուէզի անկման մասին։

Ուրեմն միանգամայն սխալ պիտի համարել Մերէոսի և Ասողկան տուած այն տեղեկութիւնը, թէ Խոսրովն ինքը հետաքրքրուել է առանձնապէս իւր պետութեան մէջ եղած քրիստոնեաների վիճակով և ճշմարտութիւնը պարզելու և միութիւն վերականգնելու համար է հրաւիրել այսպէս կոչուած Պարսից ժողովը։ Մենք տեսանք, որ այդ գումարման միակ շարժառիթը նեստորականների կաթողիկոսութեան խնդիրն էր, որի յաջող լուծման ամեն կերպ արգելք լինել էր աշխատում, յայտնի քրիստոնէական եղբայրսիրութեամբ, մի այլ քրիստոնեայ՝ Դուրուստպետ միաբնակ Գաբրիէլը։

Արդեօք վիճաբանութիւն եղե՞լ է, ինչպէս վկայում է ասորական ժամանակագրութիւնը, թէ Թագաւորը թոյլ չի տուել այդպիսի հակաճառութիւն սարքել և միայն գրաւոր բացատրութիւններ է պահանջել, ինչպէս պնդում է Գէորգ Իզալացու կենսագիրը, երկրորդական խնդիր է մեզ համար. այսքանը միայն պարզ է, որ միաբնակները շատ մեծ եռանդ են գործ դրել տապալելու հակառակորդ նեստորականներին ու թոյլ չտալու, որ նրանք կաթողիկոս ունենան։ Պարզ է նաև, որ վիճաբանութիւն սարքելու նպատակ եղել է, և գուցէ Գաբրիէլի ու միաբնակների իղձն է եղել առանձնապէս մէջ տեղ բերել նաև այն դաւանու-

Թեան թղթերը, որ մի ժամանակ Սիմէօն Բեթ - Արշամացին հաւաքել էր հայերից, յոյներից ու ասորիներից, թէ նրանք հեռու են բոլորովին Նեստորի վարդապետութիւնից և ներկայացնելով Կաւատ Թագաւորին (488—531), հաստատել էր տուել արքայական կնքով<sup>1</sup>։ Սերէոսն ու Ասողիկը դոնէ մի այդպիսի տեղեկութիւն տալիս են<sup>2</sup>։

Սաւայն ի՞նչ գործ ունէին հայերը այս ժողովում։ Սերէոսի և Ասողկան մէջ պահուած հայկական աղբիւրի համաձայն, երկու հայ եպիսկոպոսները՝ Կոմիտաս Մամիկոնէից և Մատթէոս Ամատունեաց, միայն պատհամար են ընկել այս գումարման մէջ։ Թէև մեր հայ աղբիւրը պարզ կերպով ասում է, թէ յիշեալ ժողովն եղել է Երուսաղէմի գերութիւնից յետոյ և Զաքարիա պատրիարքն էլ ներկայ է եղել ժողովին, բայց վերևի բոլոր հանգամանքներն ի նկատի ունենալով մենք շատ անհաւանական ենք համարում այդ շատ դժուար է ընդունել, որ խոսքով Պարուէզը այդքան երկար տարիներ զբաղուել է քրիստոնեաների դաւանութեան խնդրով և գումարել է տուել երկու ժողով, մէկը 612/613-ին, ինչպէս ցոյց են

1) G. Barhebr. Chron. eccl. III, էջ 85: Հմմտ. Գիրք Թղթոց, էջ 41—47. Թուղթ Հայոց ի Պարսս առ ուղղափառս. և այդ բոլորի մասին Erwand Ter-Minassiantz, Die armen. Kirche in ihren Beziehungen zu den syr. Kirchen, 1904, էջ 35. 33 շար. 63. Սոյն գիրքը՝ վերև, էջ 70—80.

2) Սերէոս, էջ 123., Ասողիկ 97. «Եւ հրաման տուեալ Թագաւորն խնդիր առնել ի գանձու տեղւոյն, և գտին գրեալ գնիկիայն հաւատոս ճշմարիտս և ի վերայ հասեալ ըստ միաբանութեան հաւատոյ աշխարհիս Հայոց, որ էր կնքեալ մատանեաւ Կաւատայ արքայի և որդւոյ նորա խոսրովու» (531—579), խոսքով Բ. (590—628) ինքն էլ կնքում է նոյն վաւերաթղթերը իւր կնքով և արխիւ տալիս կրկին։

տալիս տնտրական արբիւրները, իսկ միւսը 614-ից յետոյ, ինչպէս դնում է հայկական արբիւրը: Մանաւանդ որ չգիտենք թէ այս Բ. ժողովն էլ ի՞նչ պիտի անէր, քանի որ Ա. ժողովից յետոյ բոլորովին ճնշուած էին նետտրականները և նրանց դէմ եղած հալածանքը իւր գագաթնակէտին էր հասել Գէորգ Իգլացուն բանտարկութեամբ: Այդ պատճառով մենք լոկ թիւրիմացութեան արգիւնք ենք համարում և սխալ ներսէս Գ. Շինողի թղթի մէջ Զաքարիա պատրիարքի անունն ու երուսաղէմի առումն յիշելը և ենթադրում ենք, որ այնտեղ յիշուած Պարսից ժողովը նոյնն է, ինչ որ գումարել է տուել Խոսրով Պարուէզը Գաբրիէլ Շիգաբացուն զրդմամբ 613 թուին <sup>1</sup>:

Եթէ այդպէս է, այն ժամանակ Մամիկոնէից եպիսկոպոս Կոմիտասի Պարսից ժողովից իբրեւ Հայոց Կաթողիկոս վերագառնալն էլ նոր լուսաբանութիւն է ստանում և մեղ համար աւելի հասկանալի և պարզ է դառնում:

Սերէոսը վկայում է, որ Խոսրով Պարուէզի ԻԱ. տարին, ուրեմն 610/611-ին, վախճանւում է Աբրահամ Կաթողիկոսը <sup>2</sup>. ինչպէս երևում է, Խոսրովն ընդհանուր արգելք է դրած եղել՝ առանց իւր գիտութեան Կաթողիկոսի ընտրութիւն չկատարել. այդ է ապացուցանում վերէն յիշուած թոյլտուութիւնը՝ Եդեսսայի համար նոր միաբնակ եպիսկոպոս ընտրելու համար: Հայոց Հայրապետական Աթոռը բաւական երկար ժամանակ, մօտ 2 տարի թափուր է մնում այդ պատ-

---

1) Հակառակ չէ կարող լինել այդ թուականին նաև Մարութայի և Պետրոսի թղթի վերնագրի թուականը, որովհետեւ ի՛նչ և ի՛նչ հեշտութեամբ շփոթուել կարող էին:

2) Սերէոս, գլ. ԻԳ. էջ 77—78. մեր կարծիքով Սերէոսի այդ կտորը ուրիշ կերպ հասկանալ կարելի չէ:

ճառով. վերջապէս որոշում են պատգամաւոր ուղարկել Խոսրով Պարուէզի մօտ՝ «երկրի ծանր դրութիւնը նկարագրելու համար»։ Որ պատգամաւոր են ընտրուում երկու եպիսկոպոս, որոնցից մէկը յատկապէս Հայ եպիսկոպոսութեան աւագը՝ Մամիկոնէից եպիսկոպոսը <sup>1</sup>, պարզ կերպով ցոյց է տալիս, որ եկեղեցական խնդիրն այստեղ մեծ դեր է կատարել և եղել է պատգամաւորութեան ամենագլխաւոր նպատակը։ Շատ հաւանական է, որ Կոմիտասը իբրեւ եպիսկոպոսների ու իշխանների կողմից արդէն ընտրուած՝ գնացել է Ամատունեաց եպիսկոպոսի հետ Պարսից Դուռը, որպէս զի պէտք եղած հաճութիւնն ու հաստատութիւնն ստանայ Խոսրով Պարուէզի կողմից։ Իբրեւ միաբնակութեան ներկայացուցչի յաջողուել է այդ նրան, ի հարկէ Սմբատ Բագրատունու և Գաբրիէլ Բժշկապետի միջոցով, շատ հեշտութեամբ. և այդ է պատճառը անշուշտ, որ իբրեւ եպիսկոպոս Պարսից Դուռը գնացած Մամիկոնէից Կոմիտաս եպիսկոպոսը, ժողովում ներկակայանում է իբրեւ Հայոց կաթողիկոս <sup>2</sup> և իւր հօտի կողմից, միաբնակ ասորի եպիսկոպոսների խնդրով, դաւանութեան թուղթ է ներկայացնում։

Արդ՝ Կոմիտաս կաթողիկոսի «Պարսից ժողով»ում ներկայացրած դաւանական թղթի մէջ, ինչպէս ասացինք վերևում, անուն անուն յիշում են այն 9 ասորի միաբնակ եպիսկոպոսները, որոնք համաձայնութիւն

1) Հմմտ. Գիրք Թղթոց, էջ 40, 48, 52, 55, 62, 70, 73, 76, 78, 81, ուր Մամիկոնէից եպիսկոպոսի անունը գալիս է անմիջապէս Հայոց կաթողիկոսի անունից յետոյ։

2) Գիրք Թղթոց, էջ 218. «Են Կոմիտաս Մամիկոնէից եպիսկոպոս, որ յաջորդեցայ ի կաթողիկոսութիւն Հայոց Մեծաց»։

էին յայտնել Հայոց դաւանանքին, «Եւ այլ բազում եպիսկոպոսք»։ Այդ եպիսկոպոսները հետեւեալներն են.

1) Կամիշոյ մետրոպօլիտ (Կամիշոյ ձևը սխալ է), 2) Պաւղոս Արուստայ<sup>1</sup> եպիսկոպոս, 3) Գաբրիէլ Տաճկաց<sup>2</sup> եպիսկոպոս, 4) Յովնան Հերթայ<sup>3</sup> եպիսկոպոս, 5) Սիմոն Նինուէի<sup>4</sup> եպիսկոպոս, 6) Սաբաիոյ Կոհոնիհորական<sup>5</sup> եպիսկոպոս, 7) Գաբրիէլ

1) Արուստայան—Ասոր. Աթրապաթա դը Արաբ (ZDMG, 43, էջ 399), որի գլխաւոր քաղաքը Մծբինն էր։ Բ.-ը ուրբեմն Մծբինի եպիսկոպոսն է, որի տիտղոսն է. «Արաբի երկրների մետրոպօլիտ» կամ Բեթ-Արաբի երկրի մետրոպօլիտ (ZDMG, 43, էջ 399 շար.). Հմմտ. J. Marquart, Eranschahr nach der Geographie des Pseudo-Moses Xorenazi, էջ 25, 142, 162 շար., նաև G. Hoffmann, Անդ՝ էջ 23, ծանօթ. 170.

2) Տաճիկը—Ասոր. Թայայէ, հմմտ. Marquart, Անդ՝ էջ 162 շար., և Hübschmann, Armenische Grammatik I, էջ 86 շար.

3) Որոշ բան ասել այդ եպիսկոպոսական աթոռի մասին չենք կարող։ Կարող է պատահել, որ Հարեւ կամ Հերաթը լինի այն (Marquart, Անդ՝ էջ 61 շար., 65—67, 47, 64, 69 ծանօթ. 1. 70 և այլն). Հմմտ. Braun, Synhados, 46, 64, 87 [ZDMG, 43, 396, 398]։ Աւելի հաւանական է իմ կարծիքով, որ Հերթա դը Թայայէ-ն լինի այն (G. Hoffmann, Անդ՝ էջ 97, 5, 103).

4) Հմմտ. Marquart, Անդ՝ էջ 162 (ZDMG, 43, էջ 403, 404, 405)։ Այս եպիսկոպոսութիւնը ուրիշ անուամբ Աթոր էլ է կոչուում, որի գլխաւոր քաղաքը յետագայում Մաւսիլն էր (G. Hoffmann, Անդ՝ էջ 210).

5) Սա «Կոհ-ի Նիհորական»ն է։ Այդպէս է կոչուում Տաւրոսի Հայաստանը կտրող ճիւղը մի իշխանական տան անունով։ Մինչև այսօր էլ Դեհիսարկան անունով մի տեղ կայ Ուրմիա լճի արևելեան կողմը, Թաւրիզի և Մարաղայի մէջ (Հմմտ. G. Hoffmann, էջ 250 և Marquart, էջ 24)։ Հմմտ. նաև Nöldeke, Geschichte der Perser und Araber, Index 496., Hübschmann, Armenische Grammatik I, էջ 57 շար., նոյն՝ Altarmenische Ortsnamen, Indog. Forschungen XVI, 1904, էջ 320.

Քարմայ<sup>1</sup> եպիսկոպոս, 8) Բենիամին Մնգրի<sup>2</sup> եպիսկոպոս, 9) Ստեփանոս Արզն<sup>3</sup> եպիսկոպոս: Շատ ուշագրաւ է, որ Սեբէոսն ու Ասողիկն հա<sup>4</sup> յիշում են Կամիշոյ մետրոպօլտին: Սեբէոսի վկայութիւնը այն տեսակէտից ծանրակշիռ է, որ նա դէպքերին ժամանակով մօտիկ է: Այդ պատճառով էլ անընդունելի է Բարհեբրէոսի տուած ժամանակագրութիւնը Կամիշոյ մետրոպօլտի համար, որովհետեւ նրա ասելով Կամիշոն մեռել է 609 թուին<sup>5</sup>, այն ինչ մենք տեսանք, որ նա մասնակցում է 613 թուին գումարուած մի ժողովի: Տեսնենք այժմ, թէ ինչպիսի դաւանութիւն է պաշտպանում Հայոց Կոմիտաս կաթողիկոսը իւր թղթի մէջ: Որ ամբողջ գրուածքը զուտ մոնոֆիզի-

1) Քարմէ-ն ընկնում էր Տագրիտի շրջանում. Հմմտ. Barhebr. Chr. eccl. III 123., Braun, Synhados, էջ 64 ծանօթ. 3. Բեթ-Պարմայի հետ այս տեղը ոչ մի աղբյուրիւն չունի:

2) Այդ եպիսկոպոսութեան (Մնգրի) մասին ոչինչ յայտնի չէ մեզ:

3) Արզն=Ասոր. Արզուն, որ իբրեւ եպիսկոպոսական աթոռ Մծբինի թեմի մէջ էր ընկնում (ZDMG, 43, էջ 399): Հմմտ. Marquart, Eranschahr, էջ 18, 158, 161 շար. 177 շար., յատկապէս էջ 25 և այլն:

4) Սեբէոս, Գլ. ԼԳ. էջ 123., Ասողիկ II 2, էջ 97 շար.: Այդ մասին G. Hoffmann, Անդ՝ էջ 104—109 և 115—121., Braun, Synhados, էջ 307—331: Նեստորականների վաւերաթղթերը վերջանում են հետեւեալ խօսքերով. Թագաւորը չի պատասխանում Նեստորականներից պահանջած հաւատոյ խոստովանութեանը «Կամ որովհետեւ հեթանոսութիւնն անկարող էր իմաստուն աստուածաբանութեան միտքն ըմբռնել, կամ որովհետեւ Թագաւորին այդպէս էր խորհուրդ տուել Աստուածաշարժարների հերետիկոսական կուսակցութեան գլուխ Գաբրիէլը»: Այս Գաբրիէլը=Ասողկան ու Սեբէոսի Մեծ բժշկապետին:

5) Barhebr. Chron. eccl. ed. Abbeloos et Lamy, III 101—109.

տական է, դրա մասին կասկած լինել չէ կարող-  
պէտք է տեսնել միայն, թէ որ մոնոֆիզիտական  
կուսակցութեան դաւանանքին է համապատասխան  
այն: Այստեղ էլ նշանակելի է և կարևոր այն հանգա-  
մանքը, որ մինչ Եւտիքէսն ու Սեւերոսը բոլոր  
միւս հերձուածողների հետ յիշատակում են և անուն  
անուն իրենց վարդապետութեան հետ մէկտեղ նզո-  
վում, Յուլիանոս Հալիկաոնացու անունն ամենևին  
մէջ տեղ անգամ չի գալիս: Ընդհակառակը շատ

1) Տեառն Կոմիտասու Հայոց կաթողիկոսի վասն հա-  
ւատոյ», Գիրք Թղթոց, էջ 212—219: 216 երեսի վրայ յիշ-  
ուած են «Գայինոս»ը (—Գայանիտ—Յուլիանիտ ?) իբրև  
հերետիկոսներ. «Նզովեցին և գԳայինոսս, որ զմարդկային  
ընտթենէ ասեն, գրի որպէս մոմ մատանեաւ և շուրջ գան  
ոգիք փոփոխմամբ և ցանկութեամբք ի միմեանս իշմանն»: Սոյն  
գրքի գերմաններէն հրատարակութիւն՝ էջ 66 մէջ բե-  
րելով այս խօսքերը և հարցական դնելով, ասել էինք, թէ  
նոցա մասին ասուածը բոլորովին անհասկանալի է մեզ հա-  
մար, այնպէս որ չենք կարող գերմաններէն թարգմանել:  
Որովհետեւ ոչ մի օտարոտի բառ չկայ այդ կտորի մէջ, պէտք  
է բոլոր ընթերցողների համար էլ հասկանալի լինէր, որ  
մեր խօսքը մտքի մասին էր, որը չըմբռնելով անհնարին էր  
որոշել թէ որ հերձուածողների մասին է խօսքը, և արդեօք  
այդպիսի հերձուածողներ մեզ ծանօթ են, թէ ոչ: Բայց բա-  
նից դուրս է գալիս, որ Տօքթ. Յակովբ Թօփճեանը (Լոյս,  
1905, թիւ 36, էջ 861) դժուարին չի գտնում թարգմանու-  
թիւնն ու միտքը: Ամենից առաջ նա մեր հարցական ձևով  
նոյնացրած Գայինոս—Գայանիտ—Յուլիանիտը ընդունում է  
իբրև վերջնական բան, որ ոչ մի կերպով ապացուցանել չի  
կարելի: Եւ ապա հատուածը մէջ բերելով, աւելացնում է.  
«Բացատրութեան կարօտ հատուած մը, որուն մասին հե-  
ղինակը կըսէ. ինծի բոլորովին անհասկանալի է, այնպէս որ  
մինչև անգամ չեմ կրնար թարգմանել զայն (Arm. Kirche,  
էջ 66, ծանօթ.): Թարգմանութիւնն ու միտքը այնքան ալ



մարդուն նեստորականների կաթողիկոս դարձնել, ինչպէս նրան լիազօրութիւն էր տուել Խոսրով Պարուէզը:

Խոսրով Պարուէզի այս շրջանի քաղաքականութեան համար շատ բնորոշ է այն տեղեկութիւնը, որ տալիս է մեզ Գրիգոր Բարհեբրէոսը. Խոսրովը թոյլ է տալիս Եդեսսացիներին, որոնք ոտից գլուխ միաբնակ էին, ընտրելու իրենց դաւանութեան մի եպիսկոպոս իրենց համար<sup>1</sup>. ուրեմն բացարձակ պաշտպանութիւն միաբնակներին և հալածանք նեստորականների դէմ: Բայց որ Խոսրովը «թոյլ է տալիս» ընտրելու, արդէն ցոյց է տալիս, որ նա արգելած է եղել առաջ և անձամբ ամենեւին համակիր չէ եղել միաբնակներին. այնպէս որ Եդեսսացիներին շնորհած թոյլտուութիւնն էլ կատարուել է անշուշտ դարձեալ Գաբրիէլ բժշկապետի ջանքերով: Որ այդ այդպէս է, որ Խոսրով Պարուէզը ներքին կամ անձնական ոչ մի համակրութիւն չէ ունեցել դէպի քրիստոնէական որ և է եկեղեցի, պարզ կերպով երեւում է այն հանգամանքից, որ Գաբրիէլ բժշկապետի մահից յետոյ՝ միաբնակների մայրաքաղաքում ունեցած վանքերն էլ աւերւում են, և 624 թուականից սկսած միաբնակների կաթողիկոսական աթոռն էլ թափուր մնալու է դատապարտւում<sup>2</sup>: Առհասարակ իւր

---

տութիւն է կրում նեստորականներից. բայց ի հարկէ միայն այս կէտում: Հմմտ. Nöldeke, Die von Guidi herausg. Chronik. էջ 21. և ծանօթ. 4. նոյն տեղում.

1) G. Barhebr. Chron. eccl. I. էջ 265 շար.

2) G. Barhebr. Chron, eccl. II, էջ 111: Հմմտ. այս գրութեան համար առանձնապէս Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden, aus der arabischen Chronik des Tabari übersetzt von Th. Nöldeke. Leyden 1879, էջ 358.

Թագաւորութեան ընթացքում Խոսրովը դառնացրել է կարելի է ասել բոլոր քրիստոնեաներին, որոնց վրայ անշուշտ շատ մեծ ազդեցութիւն պիտի անէր նաև Երուսաղէմի առումն ու Սուրբ տեղերի պղծուիլը։ Այդ է պատճառը, որ թէ ասորի և թէ հայ պատմիչները առանձին գոհունակութեամբ են խօսում հայրասպան Շերօէի ապստամբութեան և Խոսրով Պարուէզի անկման մասին։

Ուրեմն միանգամայն սխալ պիտի համարել Մերէոսի և Ասողկան տուած այն տեղեկութիւնը, թէ Խոսրովն ինքը հետաքրքրուել է առանձնապէս իւր պետութեան մէջ եղած քրիստոնեաների վիճակով և ճշմարտութիւնը պարզելու և միութիւն վերականգնելու համար է հրաւիրել այսպէս կոչուած Պարսից ժողովը։ Մինք տեսանք, որ այդ գումարման միակ շարժառիթը նեստորականների կաթողիկոսութեան խնդիրն էր, որի յաջող լուծման ամեն կերպ արգելք լինել էր աշխատում, յայտնի քրիստոնէական եղբայրսիրութեամբ, մի այլ քրիստոնեայ՝ Դուրուստպետ միաբնակ Գաբրիէլը։

Արդեօք վիճաբանութիւն եղել է, ինչպէս վկայում է ասորական ժամանակագրութիւնը, թէ Թագաւորը թոյլ չի տուել այդպիսի հակաճառութիւն սարքել և միայն զրաւոր բացատրութիւններ է պահանջել, ինչպէս պնդում է Գէորգ Իզալացու կենսագիրը, երկրորդական խնդիր է մեզ համար. այսքանը միայն պարզ է, որ միաբնակները շատ մեծ եռանդ են գործ դրել տապալելու հակառակօրդ նեստորականներին ու թոյլ չտալու, որ նրանք կաթողիկոս ունենան։ Պարզ է նաև, որ վիճաբանութիւն սարքելու նպատակ եղել է, և գուցէ Գաբրիէլի ու միաբնակների իղձն է եղել առանձնապէս մէջ տեղ բերել նաև այն դաւանու-

Թեան Թղթերը, որ մի ժամանակ Սիմէօն Բեթ - Ար-  
շամացին հաւաքել էր հայերից, յոյներից ու ասորի-  
ներից, թէ նրանք հեռու են բոլորովին Նեստորի  
վարդապետութիւնից և ներկայացնելով Կալատ Թա-  
գաւորին (488—531), հաստատել էր տուել արքայա-  
կան կնքով<sup>1</sup>։ Սերէոսն ու Ասողիկը գոնէ մի այդպի-  
սի տեղեկութիւն տալիս են<sup>2</sup>։

Սակայն ինչ գործ ունէին հայերը այս ժողո-  
վում։ Սերէոսի և Ասողկան մէջ պահուած հայկական  
աղբիւրի համաձայն, երկու հայ եպիսկոպոսները՝ Կո-  
միտաս Մամիկոնէից և Մատթէոս Ամատունեաց, մի-  
այն պատհամար են ընկել այս գումարման մէջ։  
Թէև մեր հայ աղբիւրը պարզ կերպով ասում է, թէ  
յիշեալ ժողովն եղել է Երուսաղէմի գերութիւնից յե-  
տոյ և Զաքարիա պատրիարքն էլ ներկայ է եղել ժո-  
ղովին, բայց վերեւի բոլոր հանգամանքներն ի նկատի  
ունենալով մենք շատ անհաւանական ենք համարում  
այդ. շատ դժուար է ընդունել, որ Խոսրով Պարուէզը  
այդքան երկար տարիներ զբաղուել է քրիստոնեա-  
ների դաւանութեան խնդրով և գումարել է տուել  
երկու ժողով, մէկը 612/613-ին, ինչպէս ցոյց են

1) G. Barhebr. Chron. eccl. III, էջ 85։ Հմտ. Գիրք  
Թղթոց, էջ 41—47. Թուղթ Հայոց ի Պարսս առ ուղղափառս.  
և այդ բոլորի մասին Erwand Ter - Minassiantz, Die armen.  
Kirche in ihren Beziehungen zu den syr. Kirchen, 1904, էջ 35.  
33 շար. 63. Սոյն գիրքը՝ վերև, էջ 70—80.

2) Սերէոս, էջ 123., Ասողիկ 97. «Եւ հրաման տուեալ  
Թագաւորն խնդիր առնել ի գանձու տեղւոյն, և գտին գրեալ  
զՆիկիայն հաւատս ճշմարիտս և ի վերայ հասեալ ըստ միա-  
բանութեան հաւատոյ աշխարհիս Հայոց, որ էր կնքեալ  
մատանեալ Կալատայ արքայի և որդւոյ նորա Խոսրովու»  
(531—579)։ Խոսրով Բ. (590—628) ինքն էլ կնքում է նոյն  
վաւերաթղթերը իւր կնքով և արխիւ տալիս կրկին։

տալիս տատրական աղբիւրները, իսկ միւսը 614-ից յետոյ, ինչպէս դնում է հայկական աղբիւրը: Մանաւանդ որ չգիտենք թէ այս Բ. ժողովն էլ ի՞նչ պիտի անէր, քանի որ Ա. ժողովից յետոյ բոլորովին ճնշուած էին նեստորականները և նրանց դէմ եղած հալածանքը իւր գագաթնակէտին էր հասել Գէորգ Իգլացցու բանտարկութեամբ: Այդ պատճառով մենք լոկ թիւրիմացութեան արդիւնք ենք համարում և սխալ ներսէս Գ. Շինողի թղթի մէջ Զաքարիա պատրիարքի անունն ու երուսաղէմի առումն յիշելը և ենթադրում ենք, որ այնտեղ յիշուած Պարսից ժողովը նոյնն է, ինչ որ դումարել է տուել Խոսրով Պարուէզը Գաբրիէլ Շիգգարացու զրգմամբ 613 թուին <sup>1</sup>:

Եթէ այդպէս է, այն ժամանակ Մամիկոնէից եպիսկոպոս Կոմիտասի Պարսից ժողովից իբրեւ Հայոց Կաթողիկոս վերադառնալն էլ նոր լուսաբանութիւն է ստանում և մեզ համար աւելի հասկանալի և պարզ է դառնում:

Սերէոսը վկայում է, որ Խոսրով Պարուէզի ԻԱ. տարին, ուրեմն 610/611-ին, վախճանւում է Աբրահամ Կաթողիկոսը <sup>2</sup>. ինչպէս երևում է, Խոսրովն ընդհանուր արգելք է դրած եղել՝ առանց իւր գիտութեան Կաթողիկոսի ընտրութիւն չկատարել. այդ է ապացուցանում վերէն յիշուած թոյլտւութիւնը՝ Եղեսայի համար նոր միաբնակ եպիսկոպոս ընտրելու համար: Հայոց Հայրապետական Աթոռը բաւական երկար ժամանակ, մօտ 2 տարի թափուր է մնում այդ պատ-

---

1) Հակառակ չէ կարող լինել այդ թուականին նաև Մարութայի և Պետրոսի թղթի վերնագրի թուականը, որովհետև ի՛նչ և ի՛նչ հեշտութեամբ շփոթուել կարող էին:

2) Սերէոս, գլ. ԻԳ. էջ 77—78. մեր կարծիքով Սերէոսի այդ կտորը ուրիշ կերպ հասկանալ կարելի չէ:

ճառով. վերջապէս որոշում են պատգամաւոր ուղարկել Խոսրով Պարուէզի մօտ՝ «երկրի ծանր դրութիւնը նկարագրելու համար»: Որ պատգամաւոր են ընտրուում երկու եպիսկոպոս, որոնցից մէկը յատկապէս Հայ եպիսկոպոսութեան աւագը՝ Մամիկոնէից եպիսկոպոսը <sup>1</sup>, պարզ կերպով ցոյց է տալիս, որ եկեղեցական խնդիրն այստեղ մեծ դեր է կատարել և եղել է պատգամաւորութեան ամենագլխաւոր նպատակը: Շատ հաւանական է, որ Կոմիտասը իբրեւ եպիսկոպոսների ու իշխանների կողմից արդէն ընտրուած՝ գնացել է Ամատունեաց եպիսկոպոսի հետ Պարսից Դուռը, որպէս զի պէտք եղած հաճութիւնն ու հաստատութիւնն ստանայ Խոսրով Պարուէզի կողմից: Իբրեւ միաբնակութեան ներկայացուցչի յաջողուել է այդ նրան, ի հարկէ Սմբատ Բագրատունու և Գաբրիէլ Բժշկապետի միջոցով, շատ հեշտութեամբ. և այդ է պատճառը անշուշտ, որ իբրեւ եպիսկոպոս Պարսից Դուռը գնացած Մամիկոնէից Կոմիտաս եպիսկոպոսը, ժողովում ներկակայանում է իբրեւ Հայոց կաթողիկոս <sup>2</sup> և իւր հօտի կողմից, միաբնակ ասորի եպիսկոպոսների խնդրով, դաւանութեան թուղթ է ներկայացնում:

Արդ՝ Կոմիտաս կաթողիկոսի «Պարսից ժողով»ում ներկայացրած դաւանական թղթի մէջ, ինչպէս ասացինք վերևում, անուն անուն յիշում են այն 9 ասորի միաբնակ եպիսկոպոսները, որոնք համաձայնութիւն

1) Հմմտ. Գիրք Թղթոց, էջ 40, 48, 52, 55, 62, 70, 73, 76, 78, 81, ուր Մամիկոնէից եպիսկոպոսի անունը գալիս է անմիջապէս Հայոց կաթողիկոսի անունից յետոյ:

2) Գիրք Թղթոց, էջ 218. «Եւ Կոմիտաս Մամիկոնէից եպիսկոպոս, որ յաջորդեցայ ի կաթողիկոսութիւն Հայոց Մեծաց»:

էին յայտնել Հայոց դաւանանքին, «Եւ այլ բազում եպիսկոպոսք»: Այդ եպիսկոպոսները հետեւեալներն են.

1) Կամփշոյ մետրոպօլիտ (Կամփիշոյ ձկը սխալ է), 2) Պաւղոս Արուստայ<sup>1</sup> եպիսկոպոս, 3) Գաբրիէլ Տաճկաց<sup>2</sup> եպիսկոպոս, 4) Յովնան Հերթայ<sup>3</sup> եպիսկոպոս, 5) Սիմօն Նինուէի<sup>4</sup> եպիսկոպոս, 6) Սաբաիսոյ Կոհոնիհորական<sup>5</sup> եպիսկոպոս, 7) Գաբրիէլ

1) Արուստան=Ասոր. Աթրափաթա դը Արաբ (ZDMG, 43, էջ 399), որի գլխաւոր քաղաքը Մծբինն էր: Բ.-ը ուրեմն Մծբինի եպիսկոպոսն է, որի տիտղոսն է. «Արաբի երկրների մետրոպօլիտ» կամ Բեթ-Արաբի երկրի մետրոպօլիտ (ZDMG, 43, էջ 399 շար.). Հմմտ. J. Marquart, Eranschahr nach der Geographie des Pseudo-Moses Xorenazi, էջ 25, 142, 162 շար., նաև G. Hoffmann, Անդ՝ էջ 23, ծանօթ. 170.

2) Տաճիկք=Ասոր. Թայայէ, հմմտ. Marquart, Անդ՝ էջ 162 շար., և Hübschmann, Armenische Grammatik I, էջ 86 շար.

3) Որոշ բան ասել այդ եպիսկոպոսական աթոռի մասին չենք կարող: Կարող է պատահել, որ Հարեւ կամ Հերաթը լինի այն (Marquart, Անդ՝ էջ 61 շար., 65—67, 47, 64, 69 ծանօթ. 1. 70 և այլն). Հմմտ. Braun, Synhados, 46, 64, 87 [ZDMG, 43, 396, 398]: Աւելի հաւանական է իմ կարծիքով, որ Հերթա դը Թայայէ-ն լինի այն (G. Hoffmann, Անդ՝ էջ 97, 5, 103).

4) Հմմտ. Marquart, Անդ՝ էջ 162 (ZDMG, 43, էջ 403, 404, 405): Այս եպիսկոպոսութիւնը ուրիշ անուամբ Աթոր էլ է կոչւում, որի գլխաւոր քաղաքը յետագայում Մաւսիլն էր (G. Hoffmann, Անդ՝ էջ 210).

5) Սա «Կոհ-ի Նիհորական»ն է: Այդպէս է կոչւում Տաւրոսի Հայաստանը՝ կարող ճիւղը մի իշխանական տան անունով: Մինչև այսօր էլ Դեհիսարկան անունով մի տեղ կայ Ուրմիա լճի արեւելեան կողմը, Թաւրիզի և Մարաղայի մէջ (Հմմտ. G. Hoffmann, էջ 250 և Marquart, էջ 24): Հմմտ. նաև Nöldeke, Geschichte der Perser und Araber, Index 496., Hübschmann, Armenische Grammatik I, էջ 57 շար., նոյն՝ Altarmenische Ortsnamen, Indog. Forschungen XVI, 1904, էջ 320.

Քարմայ<sup>1</sup> եպիսկոպոս, 8) Բենիամին Մնգրի<sup>2</sup> եպիսկոպոս, 9) Ստեփանոս Արզն<sup>3</sup> եպիսկոպոս: Շատ ուշադրաւ է, որ Սեբէոսն ու Ասողիկն ևս<sup>4</sup> յիշում են Կամիշոյ մետրոպօլտին: Սեբէոսի վկայութիւնը այն տեսակէտից ծանրակշիռ է, որ նա ղէպքերին ժամանակով մօտիկ է: Այդ պատճառով էլ անընդունելի է Բարհեբրէոսի տուած ժամանակագրութիւնը Կամիշոյ մետրոպօլտի համար, որովհետեւ նրա ասելով Կամիշոն մեռել է 609 թուին<sup>5</sup>, այն ինչ մենք տեսանք, որ նա մասնակցում է 613 թուին գումարուած մի ժողովի: Տեսնենք այժմ, թէ ինչպիսի դաւանութիւն է պաշտպանում Հայոց Կոմիտաս կաթողիկոսը իւր թղթի մէջ: Որ ամբողջ գրուածքը գուտ մոնոֆիզի-

1) Քարմէն ընկնում էր Տագրիտի շրջանում. Հմմտ. Barhebr. Chr. eccl. III 123., Braun, Synhados, էջ 64 ծանօթ. 3. Բեթ-Փարմայի հետ այս տեղը ոչ մի աւրնչութիւն չունի:

2) Այդ եպիսկոպոսութեան (Մնգրի) մասին ոչինչ յայտնի չէ մեզ:

3) Արզն=Ասոր. Արզուն, որ իբրեւ եպիսկոպոսական աթոռ Մծրինի թեմի մէջ էր ընկնում (ZDMG, 43, էջ 399): Հմմտ. Marquart, Eranschahr, էջ 18, 158, 161 շար. 177 շար., յատկապէս էջ 25 և այլն:

4) Սեբէոս, Գլ. ԼԳ. էջ 123., Ասողիկ II 2, էջ 97 շար.: Այդ մասին G. Hoffmann, Անդ՝ էջ 104—109 և 115—121., Braun, Synhados, էջ 307—331: Նեստորականների վաւերաթղթերը վերջանում են հետեւեալ խօսքերով. Թագաւորը չի պատասխանում Նեստորականներից պահանջած հաւատոյ խոստովանութեանը «Կամ որովհետեւ հեթանոսութիւնն անկարող էր իմաստուն աստուածաբանութեան միտքն ըմբռնել, կամ որովհետեւ Թագաւորին այդպէս էր խորհուրդ տուել Աստուածաշարժարների հերետիկոսական կուսակցութեան գլուխ Գաբրիէլը»: Այս Գաբրիէլը=Ասողկան ու Սեբէոսի Մեծ բժշկապետին:

5) Barhebr. Chron. eccl. ed. Abbeloos et Lamy, III 101—109.

տական է, դրա մասին կասկած լինել չէ կարող-  
պէտք է տեսնել միայն, թէ զոր մոնոֆիզիտական  
կուսակցութեան դաւանանքին է համապատասխան  
այն: Այստեղ էլ նշանակելի է և կարևոր այն հանգա-  
մանքը, որ մինչ Եւտիքէսն ու Սեւերոսը բոլոր  
միւս հերձուածողներին հետ յիշատակում են և անուն  
անուն իրենց վարդապետութեան հետ մէկտեղ նշո-  
վում, Յուլիանոս Հալիկաոնացու անունն ամենեւին  
մէջ տեղ անգամ չի գալիս: Ընդհակառակը շատ

1) Տեսնոն Կոմիտասու Հայոց կաթողիկոսի վասն հա-  
ւատոյ», Գիրք Թղթոց, էջ 212—219: 216 երեսի վրայ յիշ-  
ուած են «Գայինոս» (=Գայանիտ=Յուլիանիտ ?) իբրև  
հերետիկոսներ. «Նզովեցին և զԳայինոսս, որ զմարդկային  
ընութենէ ասեն, պրի որպէս մոմ մատանեաւ և շուրջ գան  
ոգիք փոփոխմամբք և ցանկութեամբք ի միմեանս իջանեն»: Սոյն  
գրքի գերմաններէն հրատարակութիւն՝ էջ 66 մէջ բե-  
րելով այս խօսքերը և հարցական դնելով, ասել էինք, թէ  
նոցա մասին ասուածը բոլորովին անհասկանալի է մեզ հա-  
մար, այնպէս որ չենք կարող գերմաններէն թարգմանել:  
Որովհետեւ ոչ մի օտարութի բառ չկայ այդ կտորի մէջ, պէտք  
է բոլոր ընթերցողների համար էլ հասկանալի լինէր, որ  
մեր խօսքը մտքի մասին էր, որը չըմբռնելով անհնարին էր  
որոշել թէ զոր հերձուածողների մասին է խօսքը, և արդեօք  
այդպիսի հերձուածողներ մեզ ծանօթ են, թէ ոչ: Բայց բա-  
նից դուրս է գալիս, որ Տօքթ. Յակովբ Թօփճեանը (Լոյս,  
1905, թիւ 36, էջ 861) դժուարին չի գտնում թարգմանու-  
թիւնն ու միտքը: Ամենից առաջ նա մեր հարցական ձևով  
նոյնացրած Գայինոս=Գայանիտ=Յուլիանիտը ընդունում է  
իբրև վերջնական բան, որ ոչ մի կերպով ապացուցանել չի  
կարելի: Եւ ապա հատուածը մէջ բերելով, աւելացնում է.  
«Բացատրութեան կարօտ հատուած մը, որուն մասին հե-  
ղինակը կըսէ. ինծի բոլորովին անհասկանալի է, այնպէս որ  
մինչև անգամ չեմ կրնար թարգմանել զայն (Arm. Kirche,  
էջ 66, ծանօթ.): Թարգմանութիւնն ու միտքը այնքան ալ



կտորներ նամակի մէջ ուղղակի յուլիանեան են հըն-  
չում: Այդպէս մենք կարդում ենք, «Եւ ի վերջին  
ժամանակս Միածին Որդին Աստուծոյ կամաւք Հօր  
և իւր և Սրբոյ Հոգւոյն, վասն մեր և վասն մերոյ  
փրկութեան, խոնարհեցոյց զերկինս և էջ յարգանդ

դժուարին չէ»: Այդ խօսքերից յետոյ պէտք էր սպասել, որ  
Տօքոս. Յ. Թօփճեանը կտորը հասկանալի կերպով բացատրած  
լինի: Շատ ցաւում ենք սակայն, որ ստիպուած ենք Թօփ-  
ճեանի արածը բանասիրական «աչքակապութիւն» անուա-  
նելու: Իրաւունք ունինք, թէ ոչ, թող դատեն ընթերցողները:  
Ահա նրա ամբողջ բացատրութիւնը. «Նզովեցին նաև Գա-  
լինոսները, որ մարդկային բնութեան մասին կըսեն. (թէ)  
ինչպէս մօմը մատանիով կգրուի (անիկա), և հոգիները  
կըշագային փոփոխուելով՝ և ցանկանալով իրար մէջ կիջնեն:  
Այսինքն՝ մարդկային բնութիւնը դրոշմուած է մարմնոյ վրայ  
այնպէս, ինչպէս մատանիին գիրը մօմին վրայ, թէ հոգի-  
ները կըշագային փոփոխուելով՝ և իրարու հետ կմիանան  
ըստ ցանկութեան»: Մեզ համար մուծ է մնում այստեղ  
միայն մի խնդիր. արդեօք Թօփճեանն ինքը, չնայելով  
իւր բառացի թարգմանութեան, հաւատարմ է, որ ըմ-  
բըռնել է այդ հատուածը. և գիտէ, թէ որ հերձուածի  
մասին է խօսքը:

Առհասարակ Թօփճեանի 1905 լոյսի մէջ հրատարակած  
ընդարձակ մատենախօսականը մեր գրքի մասին, թէև ծա-  
նօթացնում է մեր գրքի բովանդակութեան հետ մանրամասն  
կերպով, բայց գրուած է շատ թեթև ու վայրի վերոյ: Թօփ-  
ճեանը չի ըմբռնում օրինակ այն պարզ բանը, որ Չ. ու Է-  
դարերում «անապականութիւն» քարոզել և միաժամա-  
նակ նզովել Սեւերոսին, որոշ բան է նշանակում. և նա դեռ  
այն չմտածուած հարցն էլ տալիս է, թէ «ԶԷ՞ որ եթէ Կիւ-  
րեղեան մը Քրիստոսի մարմինը «ապականացու» ընդունէր,  
ինք իրեն պիտի հակասէր»: Ինչպէս երևում է Թօփճեանը  
Սեւերոսին Կիւրեղեան և հետևողական չի համարում. բայց  
դրա համար հարկաւոր է կարդալ որ և է դաւանանք-  
ների պատմութիւն, տեսնելու համար, որ Սեւերոսն էլ Կիւ-  
րեղեան է և իրեն այդպէս էլ համարել է:

կուսին, և էառ մարմին ի Մարիամայ սրբոյ կուսէն Աստուածածնէն, և միացոյց զանմեռն ընդ մեռոտն և զապականացուն և զմահկանացուն ընդ անմահ աստուածութեան իւրոյ խառնեաց և միացոյց, և արար անապական»<sup>1</sup>: Պէտք է ուշադրութեան առնել, որ այդ բոլորը կատարւում է դեռ Կուսի արգանդում: Շարունակութեան մէջ գրուած է. «Բանն մարմնացեալ քաղցեալ և ծարաւեցաւ .... Բանն մարմնացեալ ապտակեցաւ, չարչարեցաւ ..... և այսպէս կամաւք եկն ի խաչն, մեռաւ և թաղեցաւ, և յերրորդ աւուր յարեալ ըստ գրոց, զի տիրեցէ կենդանեաց և մեռելոց»<sup>2</sup>: Պարզ է, որ այդ խօսքերը «Յուլիանեան» են, և ամբողջ թուղթն էլ ուղղուած է թէ Քաղկեդոնի և թէ Սեւերոսի վարդապետութեան դէմ, մանաւանդ որ վերջինը հերձուածողներէ շարքում յիշուած է և նշովւում<sup>3</sup>:

Անշուշտ այս «Պարսից ժողով» կոչուածի առաջ բերած դրութեան արդիւնքն էր, որ «Ասորեստանի» երկու «ուղղափառ» եպիսկոպոսներ՝ Մար-Մարութան ու Պետրոսը Հայոց մայրաքաղաք Դուին են գալիս՝ Կոմիտաս կաթողիկոսին գիր ներկայացնելու և իրենց համաձայնութիւնն յայտնելու Հայոց հաւատին՝ Խոսրով Պարուէգի Իէ. տարին, որ ինչպէս տեսանք, աւելի ճիշտ կլինի ԻՇ. կարգալ (ուրեմն ա. դէպքում 616/617-ին, իսկ բ. դէպքում 614/615-ին)<sup>4</sup>:

1) Գիրք Թղթոց, էջ 212 շար.

2) Գիրք Թղթոց, էջ 213.

3) Գիրք Թղթոց, էջ 216. «Նզովեցին և զՍեւերոս, որ ասաց թէ մարմինն Քրիստոսի ապականացու էր մինչև զյարութիւնն, և յետ յարութեանն արար զնա անապական»:

4) Տես նրանց թուղթը՝ Սամուէլ Անեցի, էջմիածին 1893, ծանոթութիւններէ մէջ տպուած, էջ 290 շար.:

Պարսից ժողովը, որ վերջացել էր միաբնակների օգտին, այդպիսով շատ բարձրացրել էր Հայոց կաթողիկոսի հեղինակութիւնն ու գերբը:

Այստեղ պէտք է յիշատակենք նաև այն թուղթը, որ հայերէն Միքայէլ Ասորու համաձայն՝ Ասորոց Պատրիարք Աթանասիոս Կամելարիոսը (ուրեմն 595—631 ըստ Բարհեբրէոսի) գրել է Հայոց կաթողիկոս Քրիստափոր Բ.-ին (629, 630—631/632), Կոմիտասի յաջորդին: Այս թուղթը, որ Բրաունը<sup>2</sup> առանց ապացոյցներ բերելու կեղծ է համարում, յիշուաւի շատ կասկածելի է: Աթանասը գրում է օրինակ Քրիստափոր Բ.-ին, թէ ինքը լսել է, որ Եզրի անմատոթիւնը նրան հաճելի չէ եղել. բայց Քրիստափորը դժբախտաբար Եզրի յաջորդը չէ, այլ անմիջական նախորդը: Ի հարկէ 631/32-ից յետոյ դեռ ապրում էր Քրիստափոր Բ.-ը (նրան զրկել էին աթոռից իշխաններին իրար դէմ զրգոելու համար), այնպէս որ նա կարող էր դեռ մի այդպիսի դրութիւն ստանալ. բայց այդ դէպքում զրոյդ չի կարող Աթանասիոս Կամելարիոս պատրիարքը լինել, որ վախճանել է 631-ին: Բացի այդ՝ չափազանց տարօրինակ է թղթի բովանդակութիւնը. ինչ որ գրել է Մար-Մարութան նեստորական Բարձումայի և իւր չարագործութիւնների մասին, Աթանասը կամենում է յիշեցնել Հայոց կաթողիկոսին: Ամենաանճաշակ եղանակով պատմում է, թէ Բարձուման 7800 (!!) հոգևորական և անթիւ աշխարհիկ մարդիկ է կոտորել տուել, և ապա յանկարծ աւելացնում է, թէ որովհետև Պարսից աշ-

1) Միքայէլ Ասորի՝ Ժամանակագրութիւն, գլ. ԺԸ. էջ 328—334 (Langlois, էջ 235 շար.):

2) Braun, Das Buch der Synhados, էջ 383. Յաւելում 61-րդ հրեսի:

խարհն ու Նինուէն իմ իշխանութեան տակ են գրտնւում և Անտիոքի աթոռին են ենթարկւում, իսկ ես շատ վտանգների մէջ լինելով այնտեղի «ուղղափառներին» մխիթարել չեմ կարողանում, ուստի քեզ եմ յանձնում նրանց կարիքները հոգալ, հովիւներ նշանակել, մխիթարել և այլն:

Հայերէն Միքայէլից այդպիսով բան չի հասկացւում: Վերջերս լոյս տեսած Միքայէլ Ասորու բնագիրը սակայն այս կէտն էլ փոքր ի շատէ պարզում է: Միքայէլ Ասորու բնագրի մէջ էլ կայ այդ նամակը. բայց այն ոչ թէ Աթանաս պատրիարքն է գրում Հայոց կաթողիկոսներէից մէկին, այլ Մար - Մաթայի մետրոպօլիտ յայտնի Մարութան է գրում Անտիոքի պատրիարք Յովհաննէսին, (631—649 ըստ Բարհեբրէոսի և Միքայէլի), Աթանասի յաջորդին, իւր իսկ առանձին խնդրանք: Ընդարձակ նամակի բովանդակութիւնը բացառապէս նեստորական Բարձումայի հակա-մոնոֆիզիտական գործունէութիւնն է. այդ կէտում հայ Միքայէլն էլ մօտաւորապէս ճիշտ նկարագրութիւն է անում, սակայն ոչ առանց մեծ չափազանցութիւնների: Օրինակ Ասորին ասում է՝ Բարձուման սպանեց ընդամենը 7800 հոգեւորական ու աշխարհական, իսկ հայը՝ 7800 հոգեւորական, իսկ աշխարհական անթիւ էին: Ասորերէնում ի հարկէ եզր կաթողիկոսի անունն անգամ չկայ, ինչպէս և պակասում է վերջին կտորը, որով Աթանասն իբր թէ իւր թեմերից մէկի հոգսը Հայոց կաթողիկոսին էր յանձնում: Ինչպէս երևում է Հայը ժամանակագրու-

1) Անտիոքի պատրիարք Յովհաննէսի նամակը Մար - Մարութային և վերջինիս պատասխանը տես Chronique de Michel le Syrien, ed. Chabot, II 3, 1904. էջ 423—427 բնագիր, և 433—440 ֆրանս. թարգմանութիւն:

Թեան մասին գաղափար չէ ունեցել. որովհետեւ բացի Նզրի յիշատակութիւնից, որ ինչպէս ասացինք անհնարին է ժամանակաբանական տեսակէտից, այստեղ մի նոր խնդիր էլ է աւելանում: Հայ Միքայէլի պատմելով Աթանասը Մար-Մարութայի թղթի բովանդակութիւնը գրում է Հայոց Քրիստափոր կաթողիկոսին, այն ինչ Մար-Մարութան իւր թուղթը գրել է Աթանասի մահից յետոյ և նրա յաջորդին: Այս անմտութիւնը հայերէն Միքայէլի մէջ առաջ է եկել անշուշտ նրանից, որ Միքայէլի բարեփոխիչը նրա գրքի մէջ կարդալով Մար-Մարթայի ենթարկուելը Հայոց կաթողիկոսներին՝ Քրիստափոր Ա.-ից սկսած, չի հասկացել խնդրի էութիւնը և կամեցել է իրեն համար հարցը պարզել: Մինչև անգամ այնպէս է երևում, որ նա խառնել է երկու Քրիստափոր կաթողիկոսներին: Ես ենթադրում եմ, որ նա այստեղ իրապէս Քրիստափոր ասելով ոչ թէ Բ.-ի մասին է մտածում, այլ առաջին, առանց ժամանակագրութեանը նայելու, որից երևում է, որ բան չի հասկացել: Ինչ էլ որ լինի սակայն, չի կարելի ուրանալ, որ այս շրջանում էլ Հայոց եկեղեցու և ասորի միաբնակների մէջ սերտ յարաբերութիւն է եղել:

Սակայն այդ եկեղեցիներին իւրաքանչիւրը որ և է պարսաւելու արժանի բան էր գտնում միշտ միւսի մէջ: Եթէ հաւատի նկատմամբ համաձայնութիւն էր, այն ժամանակ էլ անպատճառ պաշտամունքն ու տարբեր սովորոյթներն էին վիճաբանութեան պատճառ դառնում: Այդպիսի մասնաւոր վիճաբանութիւնների մասին տեղեկանում ենք օրինակ «Արաբաց» եպիսկոպոս Գէորգի նամակից, ուղղուած միայնակեաց Յեսու կամ Յեշուա երէցին, Ը. դարու

սկզբին<sup>1</sup>։ Յիշեալ ասորի եկեղեցականը վէճի էր բռնուել մի հայի հետ հաղորդութեան բաժակի մէջ ջուր խառնելու, եկեղեցիներում պատկերներ կախելու և այն մասին, թէ արդեօք թոյլատրելի է, որ ամեն մարդ բացի Յարութեան մեծ տօնից հաղորդուի ուրիշ անգամներ էլ. և ինչպէս երևում է նեղ դրութեան մէջ էր ընկել։ Այդ պատճառով էլ դիմում է այժմ գիտնական Գէորգ եպիսկոպոսին։ Հայը պնդել է, թէ հաղորդութեան բաժակի մէջ միայն գինի պիտի լինի, որովհետեւ չի կարելի ապացուցանել կամ ընդունել, որ Տիրոջ իւր աշակերտներին տուած բաժակի մէջ ջուր է խառնած եղել. թող ասորին ապացուցանէ այդ աւետարաններից, եթէ կարող է։ Բացի այդ, հայի կարծիքով, եկեղեցիներում ամենևին պէտք չեն պատկերներ և բացի Յարութեան մեծ տօնից, ոչ ոք պիտի չհաղորդուի, բացառութեամբ քահանաների, սարկաւազների և երեսաների։ Հետաքրքրական է, որ հայը իւր բոլոր ասածների համար վկայութեան է կոչել Հայոց Առաքեալ Գրիգոր Լուսաւորչին և յայտնել, որ Գրիգորն է իրենց այդպէս սովորեցրել։ Այդ բանը առանձին կշիռ ունէր այն պատճառով, որ Գրիգորն իբրև սուրբ յարգւում էր նաև ասորիների կողմից։

«Արաբաց» եպիսկոպոս Գէորգը օգնութեան է հասնում իւր նամակով անօգնական և հայի բերած

1) P. Lagardii *Analecta Syriaca* (Lipsiae) Londini 1858, էջ 108—134. «Տանուխիտների, Թուխտների և Ակուլիտների եպիսկոպոս Ս. Գէորգի պատասխանը այն 9 հարցերին, որ ուղղել էր նրան միայնակեաց Յեշուա երէցը»։ Տես նաև գերմաներէն թարգմանութիւնը՝ Ryssel, Theol. Studien und Kritiken, 1883, էջ 278—371։ Մեր խնդրին վերաբերում է միայն Ե. գլուխը, *Analecta*, էջ 122—128., Ryssel, էջ 339—355.

փաստերով յաղթահարուած Յեշուա միայնակեացին: Ամենից առաջ Գէորգը տալիս է Հայաստանի առաքեալի կենսագրութեան մի շատ համառօտ ակնարկ (Ագաթանգեղոսի պատմութեան համաձայն, որ անշուշտ եղել է ասորերէն թարգմանութեամբ կամ բարեփոխութեամբ) և հաստատում, որ Գրիգոր Լուսաւորիչը «ուղղափառ» է եղել: Այդ անում է այն պատճառով, որովհետեւ Յեշուա միայնակեացը հայի խօսքերից եզրակացրել էր, թէ ուրեմն Գրիգորը ուղղափառ չէ եղել. նա հարց է տուել. «Եթէ այդ Գրիգորը ուղղափառ է եղել, ապա այդ ի՞նչ հայեացք է, որ նա սովորեցրել է հայերին, թէ նոքա չպէտք է գինի և ջուր վերցնեն հաղորդութեան բաժակի մէջ»: Գէորգը պատասխանում է նրան, որ նախ՝ չի կարելի հաղորդութեան բաժակի մէջ ջուր խառնելու վրայ հիմնել ուղղափառութիւնը. որովհետեւ շատ եկեղեցիներ այսօր ջուր են խառնում բաժակին, բայց ուղղափառ չեն: Երկրորդ՝ և այս է Գէորգի պատասխանի ծանրութեան կէտը, Գրիգորը հայերին ամենեւին չի հրամայել ջուր չխառնել հաղորդութեան բաժակի մէջ: Եթէ մինչև անգամ Գրիգորը այդպիսի բան արած էլ լինի, հայերը պէտք է մտածեն, որ իրենց Գրիգորը աւելի մեծ չէ, քան թէ Սուրբ Առաքեալները, որոնք ամեն տեղ, չորս պատրիարքութիւններէ մէջ, աւանդել են ջուր խառնել գինու հետ:

Պարզ կերպով երևում է, որ Գէորգն ինքն էլ ապահով չէ իւր ասածին. որ այդ այդպէս է, երևում է նաև նրանից, որ Գէորգը հայի պահանջին, թէ թող աւետարաններից ապացուցանեն, որ խորհրդաւոր ընթրիքի ժամանակ գինուն ջուր է խառնած եղել, բոլորովին հանգիստ սրտով պատասխանում է. «Նոյն ձևով կարելի էր պահանջել, որ ապացուցուի, թէ ջուր չի եղել խառնած բաժակի մէջ»:

Այդպիսով Գէորգի նամակը կրկնակի հետաքրքրական է. նախ՝ Հայոց եկեղեցու սովորութիւնների և ապա՝ Հայոց և Ասորւոց փոխադարձ կենդանի յարաբերութիւնների համար: Նամակի ներքեր գրուած մի ծանօթութեան համաձայն՝ գրուած պիտի լինի այն յունաց 1024 թուին (=Փրկչական 713), Յուլիս ամսին:

Սակայն Հայերի և Ասորիների վիճաբանութիւնները Ը. դարում միայն սովորութիւններին ու պաշտամունքին չէ վերաբերել: Մենք շուտով կտեսնենք, որ հաւատի մասին էլ, յատկապէս մի որոշ խնդրի շուրջը, վիճաբանութիւններ եղել են, և որ Ը. դարուն ենք պարտական Հայոց եկեղեցու մի խոշոր անհետեղականութիւն: Այդ անհետեղականութիւնը «Յուլիանականութեան» (Հալիկաոնացու վարդապետութեան) դատապարտութիւնն է, որ յետոյ տարածուել է նաև Յուլիանոսի անձնաւորութեան վրայ, չնայելով որ նրա ուսմունքը այնուհետև էլ Հայոց եկեղեցում քարոզուել է, և յատկապէս այն հայրերի կողմից, որոնք Յուլիանոսին հերձուածող համարելով նզովում են: Այդ բոլորը առաջ է եկել մասամբ այն հանգամանքից, որ Յուլիանոսին են վերագրել յետագայ «Յուլիանիտներ»ի բոլոր ծայրայեղութիւնները, որ ինչպէս յայտնի է Յուլիանոսն ինքը չէ հանել իւր վարդապետութիւնից:

Յուլիանոս Հալիկաոնացուն նզովելու առիթը եղել է, ինչպէս երևում է, Հայերի սերտ յարաբերութիւնը Յուլիանիտ Ասորիների հետ, որոնց մասին վերև ընդարձակ խօսեցինք: Արևելքի ամենանշանաւոր միաբնակ եկեղեցին Հայոց եկեղեցուց յետոյ Յակոբիկ-ասորականն էր. բնական էր, որ երկու եկեղեցիները ցանկանային ըստ ամենայնի համերաշխ



լինել: Այդ համերաշխութեանն արգելք էին հանդիսանում սակաւաթիւ Յուլիանիտ-Ասորիները, որոնք անշուշտ իրենց ազգակիցների հետ ունեցած վիճաբանութիւնների ժամանակ պարծենում էին, թէ Հայերն էլ նոյն հաւատն ունին և իրենց նման Յուլիանիտ են<sup>1</sup>: Որ այդ կարծիքը, թէ հայերը Յուլիանիտ են, այն ժամանակ տարածուած է եղել Յակոբիկների մէջ, զրա մասին մենք ժամանակակից տեղեկութիւններ ունինք: Մենք հաւանական ենք համարում այդ նաև Միքայէլ Ասորու և Բարհեբրէոսի<sup>2</sup> տուած տեղեկութիւնների համաձայն, որոնցից վերջինը Հայոց եկեղեցուն վերագրում է բոլոր յուլիանիստական ծայրայեղութիւնները, երբ նա պատմում է, թէ ուղղափառ Բարծումայի աշակերտ Սամուէլը կարելի է թէ Յուլիանիստների ուսմունքից մոլորուած լինի: Այդտեղ նա աւելացնում է. «Որովհետեւ շատ հայեր մինչև այսօր էլ ամուր պահում են Յուլիանոսի ուսմունքը: Նոքա պնդում են թէ... (Տիրոջ մարմինը) ոչ չարչարելի է եղել, ոչ ապականացու, ոչ մահկանացու, ոչ ստեղծուած: ... Նւ այնպէս էր երևում, թէ նա թլփատուած է, այն ինչ նա թլփատուած չէր. այնպէս էր երևում, թէ նա ուտում է, այն ինչ չէր ուտում. այն ձևով, ինչպէս որ Աբրահամի մօտ

1) Հմմտ. Հայերէն Միքայէլ Գլ. ԺԹ. էջ 351—353. «Այն ժամանակ Բարչապահ անունով մի երէց և Գաբրիէլ անունով մի սարկաւազ Նփրկերտից Հայերի և Ասորիների մէջ բանասարկութիւն են անում. Հայերի մասին ասում են թէ նրանք Յուլիանիստներ են, իսկ Ասորիների համար՝ թէ նրանք Քրիստոսի մարմինը ապականացու են ընդունում»: Նոյն խնդիրը յայտնի է նաև Բարհեբրէոսին:

2) Յատկապէս Assemani, BO II, էջ 296.

էր կերել, այնպէս կերաւ նա, երբ ապրում էր մեղ հետ . . . <sup>1</sup>;

Բարհեբրէոսը շատ է չափազանցեցնում Հայերի «Երևութականութիւնը» (Դոկետիզմ): Յուլիանիտների բոլոր այս ծայրայեղութիւնները Հայոց եկեղեցին երբէք չէ ընդունել: Այդ ցոյց է տալիս միայն, որ Հայերի մասին Ասորիների մէջ յիշուած տիրոգ էր այդպիսի կարծիք, զանազան թիւրիմացութիւնների ու զրպարտութիւնների շնորհիւ: Դրայ վրայ աւելանում էր այն, որ ասորական Յակոբիկներն էլ— իբրեւ Սեւերեաններ—Հայերի մօտ երբէք լաւ համարում չեն ունեցել, որովհետև Սեւերոսի ուսմունքը Քրիստոսի մարմնի ապականացու լինելու մասին երկու դարերից ի վեր գատապարտում էր: Երկու կողմերն էլ ուրեմն հաւատ չէին ընծայում միմեանց և կասկածում էին իրար վրայ:

Արդ՝ այդ դրութեանը վերջ տալու համար, Հայոց կաթողիկոս Յովհան Օճնեցին և Յակոբիկների Պատրիարք Աթանասիոսը (724—740 ըստ Բարհեբրէոսի)՝ մի փորձ են անում, երկու եկեղեցիների մէջ միութիւն առաջ բերելու: Այդ գործը զուլի բերելու համար 726 թուին Մանազկերտում մի հայ—ասորական ժողով տեղի ունեցաւ, որի մասին մենք այսօր բազմազան ընդարձակ և հաւաստի տեղեկութիւններ ունինք: Մեր ձեռքն են հասել մինչև անգամ ժողովի կանոններն ու վաւերական արձանագրութիւնը. բոլոր միւսները երկու լեզուով, իսկ վերջինը միայն ասորերէն <sup>2</sup>:

1) Assemani, BO II, 296.

2) Barhebr. Chron. eccl. I, 299—303. Assemani, BO II՝ 296. Բարհեբրէոսի աղբիւրն եղել է անշուշտ Միքայէլի:

Ջնայելով որ այդ աղբիւրների շնորհիւ Մանազկերտի ժողովը իւր պատմութեամբ շատ աւելի պայծառ կերպով է ներկայանում մեր առաջ, այնուամենայնիւ շատ խնդիրներ մնում են մութ և բացատրութեան կարօտ. յատկապէս ժողովի շարժառիթը տարբեր կերպով է աւանդուում մեզ: Այդ պատճառով պէտք է մի քանի խնդիրների մասին նախօրօք խօսել, նախ քան Մանազկերտի ժողովի նկարագրութեանն անցնելը:

Այս ժողովի շարժառիթը ասորական աղբիւրների համաձայն Գրիստոսի մարմնի անապականութեան ուսմունքն էր: Ուրիշ բան գոնէ ամենեւին չեն յիշում Միքայէլ Ասորին (ոչ հայ թարգմանութիւնը) և Բարհեբրէոսը: Դրա հակառակ, թէև հայ աղբիւրներն էլ խօսում են Յովիանիտների, այլ և «բաժակի մէջ ջուր խառնելու», պահոց սովորութեան մասին<sup>1</sup>, բայց միևնոյն ժամանակ յայտնում են, որ

ժամանակագրութիւնը. Chronique de Michel le Syrien, ed. Chabot, II 3, 1904. էջ 457—461 ասորերէն բնագիր, 492—500 ֆրանսերէն թարգմանութիւն. (Հմտ. Հայերէն Միքայէլ երուսաղէմ 1870, Գլ. ԺԹ. էջ 351—353., երուսաղէմ 1871. էջ 338—340: Շատ տարօրինակ է, որ Հայ. Միքայէլի մէջ յատկապէս կրճատուած է Մանազկերտի ժողովի պատմութիւնը), Սամուէլ անեցի, էջ 87., Ասողիկ, II 2, էջ 102 շար., Կիրակոս Գանձակեցի, էջ 37 շար., Վարդան, Գլ. 38, էջ 72 շար., «Սակա ժողովոց, որ եղեն ի Հայք» Գիրք Թղթոց, էջ 222 շար., վերջապէս Պոստոլիկ՝ երկասիրութիւնը, էջմիածին 1899 (1903): Կանոնները հայերէն տպուած են Սամուէլ Անեցու ծանօթութիւնների մէջ. Ժանօթ. № 36, էջ 287 շար.:

1) Ասողիկ, II 2, էջ 102 շար. «Սա (Յովհան Օձնեցի) արար ժողով ի Մանազկերտ քաղաք, ի սահմանագլուխս Հարճայ ամենայն եպիսկոպոսօք Հայոց, ընդ որս էր և Գրիգորիս փիլիսոփայ քորեպիսկոպոս Արշարունեաց, և վեց եպիսկոպոս յԱսորւոց Յակոբիկ տանէ հրամանաւ պատ-

Յովհանն Օճնեցին Հայոց եկեղեցին ազատել է քաղկեղոնական հաւատից, որ Հերակլիոս կայսեր և Հայոց Եզր կաթողիկոսի ժամանակներէից տիրող էր դարձել այնտեղ: Ասողիկը միայն մի յաւելումն է անում, ասելով՝ որ այդ հաւատը տարածուած է եղել «Յունաց Հայաստանում», որ ամենայն հաւանականութեամբ ճիշտ պէտք է համարել<sup>1</sup>: Յիրաւի Մանազկերտի ժողովի կանոնները, ինչպէս յետոյ կտեսնենք, նգովում են թէ երկու բնութեան ուսմունքը (Քաղկեդոն) և թէ Սեւերոսի վարդապետու-

րիւրքին իւրեանց, յաւուրս Սմրատայ իշխանութեանն, սրբիով յաշխարհէս զքաղկեղոնականացն երկարնակ խոստովանութիւն և զաւանդութիւնն՝ որ խմորով և ջրով ապականեն զսուրբ խորհուրդն, և ձկամբ և ձիթով և գինւով՝ զպահս քառասնորդացն և զայլ աւուրս կանոնեալս, որ յաւուրցն Եզրի մինչև ցայս մնացեալ էր յաշխարհիս Հայոց ի մասինն Յունաց: Զայս ամենայն իբրև խմոր հին ի բաց ընկեցեալ՝ սահմանեցին խոստովանութիւն հաւատոյ՝ մի բնութիւն մարմնացելոյն Բանին Աստուծոյ և առանց խմորոյ և ջրոյ կատարել զսուրբ խորհուրդն, և զպահոց աւուրսն սրբութեամբ տանել ի գլուխ. այլ վասն կարեաց հիւանդաց և մարմնասէր իշխանաց թողացուցին զշաբաթ և զկիրակէ. ոչ ուխտի մանկանց և ճգնաւորաց Քրիստոսի: Կիրակոս Գանձակեցի, էջ 37 շար. «Ինքն ժողովառնէ ի Մանազկերտ. կոչէ և զԱթանաս պատրիարքն Ասորոց. և նա առաքէ վեց եպիսկոպոս. և նզովէ զՅուլիանիտսն և զապականացու ասողսն ի Քրիստոս, և զԲարշապուհ և զԳաբրիէլ՝ բանսարկուս Հայոց և Ասորոց. և կանոնական օրինադրութեամբ պայծառացոյց զեկեղեցի, ի բաց ընկեցեալ զդաւանութիւնն Քաղկեդոնի, որ յաւուրցն Հերակլի կայսեր և Եզրի կաթողիկոսի ունէր անկարգութիւն աշխարհս Հայոց. կարգեալ զընթերցուածս Սրբոյն Կիւրդի և զամենայն տօնս, որպէս կարգեալ էր Սրբոյն Գրիգորի»:

1) Ասողիկ, նոյն տեղում.

Թիւնը: Դատապարտուում է նաև Յուլիանոս Հալիկառնացին այն պատճառով, որ իբր թէ նա ուսուցել է, թէ «Քրիստոսը մարդեղութեան ժամանակ այնպիսի մարմին ընդունեց, ինչպիսին ունէր Ադամը անկումից առաջ»: Շատ կասկածելի է ինձ համար, թէ արդեօք այդ նախադասութիւնը կարելի՞ է Յուլիանոսին վերագրել: Փիլոքսենոս Մաբուդեցունն էլ զժուար թէ լինի այն, թէև նրան վերագրուող մի հատուածի մէջ հանդէս է գալիս <sup>1</sup>, որովհետև այդպիսի հայեացքը բոլորովին հակասում է նրա ամբողջ վարձապետութեանը՝ Քրիստոսի մարդեղութեան մասին. բայց այդ նախադասութիւնը անպատճառ մի Յուլիանիտի գրած պիտի լինի, որ ընկել էր չափազանցութիւնների ու ծայրայեղութիւնների մէջ: Միքայէլ Ասորին <sup>2</sup> և Կիրակոս Գանձակեցին <sup>3</sup> ասում են միայն, թէ դատապարտեցին «Յուլիանիտներին» (ոչ Յուլիանոս Հալիկառնացուն). և այդ հաւանական է թւում ինձ, որովհետև ժողովի կանոնների մէջ գուտ «Յուլիանական» արտայայտութիւններ կան: Այս բոլորն ի նկատի ունենալով՝ պէտք է ասենք, որ Մանագլերտի ժողովի գլխաւոր նիւթն եղել է յիշաւի Ասորիների և Հայերի միութեան փորձը. և զուցէ միայն երկրորդաբար նաև քաղկեդոնականութեան ջնջումը Յունաց Հայաստանից, ուր մնացել էր այն Եզրից սկսած, այլ և ուրիշ եկեղեցական կարգեր ու պաշտամունքի հետ կապուած սովորութիւններ, ինչպէս տեղեկացնում են հայ մատենագիրները: Արդէն

1) Հմմտ. Krüger, «Julian von Halikarnass, PRE<sup>3</sup>, 9, էջ 608, վերցրած Assemani, BO II 168 էջից՝ համաձայն Դիոնիսիոս Բարձր-Սալբրիի տուած տեղեկութեան:

2) Անդ՝ Գլ. ԺԹ. էջ 351 շար.

3) Անդ՝ էջ 37 շար.

Յովհանն Օձնեցու նախորդը՝ Նղիա կաթուղիկոսն էլ, երևում է, որ եռանդուն հակաքաղկեդոնական գործունէութիւն է ցոյց տուել<sup>1</sup>։ Յետոյ մենք կտեսնենք, որ Նզիրայի նախորդ Սահակ Գ. Ջորափորեցին էլ քաղկեդոնական չէ եղել ամենեկին, ինչպէս սխալ կերպով հաւատացնել է ուզում մեզ «Սակս ժողովոց, որ եղեն ի Հայք» գրութիւնը։ Ամենայն հաւանականութեամբ Օձնեցին այս մարդկանց գործունէութիւնն է վերջնական նպատակաւէտին հասցնում, բոլորովին ջնջելով և անհետացնելով յունական Հայաստանից քաղկեդոնական սովորութիւնները։ Անշուշտ այդ Հայաստանի յունական բաժնում գտնուած մի նշանաւոր հայ եկեղեցականի դէմ է ուղղուած նաև Պոսրովկի երկասիրութիւնների մէջ հրատարակուած առաջին գլուխը<sup>2</sup>։

1) Յովհաննէս կաթուղիկոս, գլ. ԻԲ. էջ 126—128. Մոսկուա 1853, էջ 55—57։ Շատ զարմանալի է, որ այս պատմագիրը բոլորովին լռութեամբ է անցնում Մանազկերտի ժողովի վրայից։

2) Եւ ոչ թէ Յովհանն Օձնեցու դէմ, ինչպէս բոլորովին անյաջող կերպով ապացուցանել է փորձում Հ. Ն. Ալիսեան, Հանդէս ամսօրեայ 1904. էջ 262—270. «Պոսրովկի թարգմանիչ և իւր երկասիրութիւնները» յօդուածի մէջ։ Հ. Ալիսեանի ըստ այլ մասանց լուրջ և ուշագրաւ յօդուածները Պոսրովկի մասին՝ այս կէտում կորցնում են մինչև իսկ իրենց լրջութիւնը, երբ մանաւանդ յօդուածագիրը 16 և 12 կէտերի վերածելով երկու հեղինակների նմանութիւնները, Պոսրովկի հակառակորդին նոյնացնել է ցանկանում Յովհանն Օձնեցու հետ (էջ 264—265)։ Բոլոր պատմական տեղեկութիւնները, թէ հայ և թէ ասորի, միաբերան վկայում են և Պոսրովկի ու Յովհանն Օձնեցու զբոլուածքներն էլ անհերքելի կերպով ապացուցանում, ինչպէս կտեսնենք ստորև, որ այդ երկու եկեղեցականների դաւա-

Անցնենք այժմ Մանագիւերտի ժողովի նկարու-  
զրութեանը. և որովհետեւ այդ ժողովի մասին ամենից  
աւելի մանրամասն և ճշմարտապատում տեղեկու-  
թիւններն հաղորդում է նորերս հրատարակուած  
Միքայէլ Ասորու բնագիրը, ուստի մէջ ենք բերում

նութիւնը բոլորովին նոյնն է, ինչպէս որ երկուսն էլ իրեւ  
Մանագիւերտի ժողովականներ ստորագրել են ժողովի վա-  
ւերական արձանագրութիւնը, որ շուտով կտեսնենք: Այդ  
արձանագրութիւնն առաջին անգամ մեր գերմաներէն գըր-  
քում մէջ բերելուց յետոյ, մենք այն կարծիքն էինք յայտ-  
նել, թէ յոյս ունինք, որ այսուհետեւ Հ. Հ. Մխիթարեանք այլ  
ևս չեն փորձի Օձնեցուն քաղկեդոնական դուրս բերիլ՝ այս  
արձանագրութիւնները կարդալուց յետոյ: Սակայն շատ  
ցաւելով կարդացինք Հանդէս Ամսօրեայ 1905, էջ 366 Հ.  
Ն. Ակինեանի գրած հետեւեալ տողերը. «Այսուհետեւ այս,  
պիտի դադրին Մխիթարեանք վերստին գրիչ շարժելէ Յով-  
հան Օձնեցւոյ վրայ, ըստ որում հարկ պիտի չտեսնեն այլ  
ևս նորանոր ապացոյցներ ի մէջ բերելու իրին ճշմարտու-  
թիւնն ակն յանդիման ընելու համար արդէն ինքնազոչ  
ապացոյց մը կանգնուած տեսնելով: Յուսով ենք թէ Մխի-  
թարեանց հակառակողք ևս այսուհետեւ ի զուր տեղ զօդ  
պիտի չծեծեն պնդելու իրենց բնաբանն . . . »: Ցաւելով  
կարդացինք, ասում ենք, որովհետեւ այդպիսի «կուսակցակա-  
նութիւն» չէինք սպասում յատկապէս Հ. Ակինեանից: Նա  
պարտաւոր էր մեր ամբողջ գրքից ըմբռնելու, որ մենք առան-  
ձին միտումներով, այս կամ այն հայրապետին ջատագո-  
վելու կամ դատապարտելու ձգտումներով չենք առաջնոր-  
դուել, այլ միայն պատմական ճշմարտութիւնը  
վերականգնելու տենչով, ինչպէս նկատել է այդ նաեւ յայտնի  
կաթոլիկ Բոլլանդիստ P. Peeters-ը (Analecta Bollandiana,  
XXIV, fasc. II, մեր գրքի մատենախօսականի մէջ): Իսկ որ  
Հ. Ն. Ակինեանն անգամ—ուրիշների մասին էլ չենք խօ-  
սում—այդպիսի նախադրեալ ունի, ցոյց են տալիս վերեւ  
մէջ բերուած նրա առանձին պաթոսով գրուած խօսքերը:  
Այդ խօսքերը միայն այն են ապացուցանում, որ Հ. Ն.

ամենից առաջ նրա խօսքերն ամբողջական հայերէն թարգմանութեամբ <sup>1</sup>։

«Այս ժամանակ Մայփերկաթի դաւառից մի քահանայ, Բարխաղբըշաբբա անունով, զնաց խայեան(?) Տանուկայայի մօտ և նրա հետ մի նամակ գրեց ու ուղարկեց Յովհաննէս կաթողիկոսին։ Նրան տեղեկութիւն էր տալիս, թէ Իգրայի վանքի աբեղաները ճշմարիտ հաւատին հակառակ են, որովհետեւ Յուլիանիստ են։ Երբ Յովհաննէսը այս բաները լսեց, յուզուեց և զարմացաւ այս մարդկանց յանդգնութեան վրայ։ Նա մի նամակ գրեց Աթանասիոս պատրիարքին և խնդրեց նրան ծանօթացնել իւր հաւատի հետ, յորդորելով նրան ի միութիւն Հայոց և Ասորւոց մէջ։ Շատ գրեցին երկու կողմից. և քահանան չէր դադարում ու չէր վերջացնում նամակներ տանելուց պատրիարքից կաթողիկոսին, եպիսկոպոսներին և Սանասնացիներին։ Փաբրիէլը, Բեթ-Իգրայի (աբեղաներից) մէկը խռովում էր հայերին և ասում նրանց. Ասորիները Քրիստոսի մարմինը ապականացու են խոստովանում, ինչպէս Սեւերոսն ու Յակովբը։ Եւ որովհետեւ հայերը ճանաչում էին միայն մի տեսակ ապականութիւն, գայթակղում էին։

Քահանան երկար աշխատելուց յետոյ՝ Աստուած ներշնչեց Աթանաս պատրիարքի և Յովհաննէս կաթողիկոսի սրտում, մի ժողով կազմել։ Համաձայնե-

---

Ալիսեանը նեղութիւն չէ կրել աւելի խորը թափանցելու դաւանաբանական տերմինների մէջ զանազան դարերում, և այն սխալ կարծիքն ունի, թէ Օձնեցու քաղկեդոնական լինելով կաթողիկոսութիւնը որ և է բան շահում է, կամ Հայոց եկեղեցին կորցնում։

1) Chronique de Michel le Syrien, ed. Chabot, II 3. 1904, էջ 457—461 ասորերէն բնագիր, 492—500 ֆրանսերէն



ցին գալ Արզոն, բայց հայերն արգելուեցին իրենց զօրավարից: Այն ժամանակ պատրիարքն ընտրեց վեց եպիսկոպոս, որոնց ուղարկեց կաթողիկոսի մօտ: Երբ նոքա հասան, կաթողիկոսը ուրախացաւ նրանց տեսնելով և հաւաքեց իւր եպիսկոպոսներին: Բերել տուաւ նաև Գաբրիէլին և սկսեցին վիճել: Եւ երբ որ պարզուեց, որ Գաբրիէլը Յուլիանոսի աշակերտ է, պահանջեցին նրանից նզովել սրան. և որովհետև բնաւ չհամաձայնուեց, նրա ստորան պատուեցին և վռնդեցին, ըստ իրենց սովորութեան: Հայ եպիսկոպոսները երկար վիճաբանեցին ասորիների հետ ապականութիւն բառի մասին. որովհետև այս անիծեալ Գաբրիէլը նրանց մտքում հաստատել էր, թէ ասորիները մեր տիրոջ մարմինը ապականացու են խոստովանում: Եւ որովհետև ապականութիւնը նոքա այլ կերպ չէին հասկանում, բայց եթէ այն, որ պատահում է մարմնին հոգու բաժանումից յետոյ, սարսափում էին և խիստ յուզւում: (Ասորի) եպիսկոպոսները շատ նեղուեցին Սուրբ Գրքերից և (բնութիւն?)-ից առնուած օրինակներով և (հայ եպիսկոպոս)ները չէին համոզւում, այլ շատ փնտրում էին նոր և չին կտակարանների գրքերի մէջ այն վկայութիւնները, որ հեռացնում են ապականութիւնը Տիրոջ մարմնից:

Կաթողիկոսը, որ Ս. Գրքերի մէջ հմուտ էր և փափագում էր հասնել միութեան, շատ եռանդ էր գործ դնում: Եւ արդ՝ (ասորի) եպիսկոպոսները ի վկայութիւն բերին այն, ինչ որ ասում է Պօղոսը «Գործք Առաքելոց»-ի մէջ Քրիստոսի մասին, թէ «Աստուած յարոյց զնա ի մեռելոց և ոչ ևս դառ-

---

Թարգմանութիւն: Միքայէլ Ասորու նախաբանը Մանագկերտի ժողովի առթիւ տեա նախորդ գլուխ, էջ 118.

հալոց է տեսանել զապականութիւն»<sup>1</sup>։ Այս ասաց-  
ուածքը՝ «Եւս», ցոյց է տալիս մի բան, որ արդէն  
պատահել է մի անգամ և այլ ևս չի կարող տեղի  
ունենալ։ Որովհետեւ նա յարութիւն է առել անչար-  
չարելիութեամբ և անապականութեամբ, որ մենք  
յոյս ունինք հէնց ինքներս ստանալ, երբ «Նա փոխէ  
մեր նուաստութեան մարմինը ըստ նմանութեան իւր  
փառաւոր մարմնի»<sup>2</sup>։ «Գործք Առաքելոցը» բերին  
հայերէն լեզուով ու գրով և այնտեղ գտան այս խօս-  
քը, առանց յաւելման և յապաւման։ Կաթողիկոսը  
շատ ուրախացաւ սրտ վրայ և հարցրեց իւր եպիս-  
կոպոսներին. ի՞նչ էք մտածում այս ասացուածքի  
մասին՝ «Մի ևս տեսանիցէ զապականութիւն»։ Նո-  
քա ոչինչ չգտան պատասխանելու և տեղի տուին  
Ս. Գրքի առաջ։ Այնուհետեւ խոհեմութիւն բանեցրին  
այս գործի մէջ, և ստորինները, ինչպէս և հայերը,  
շափաւորութեամբ վարուեցին այն կարծիքներէ նը-  
կատմամբ, որոնք վարդապետութեան կողմից կատա-  
րեալ չէին։ Եւ յետ կանգնելով մի քիչ ակներեւ խըս-  
տութիւնից, որ թերեւ շատերին յետ պիտի դարձնէր,  
ճշմարտութեանը չմնասելու համար որոշեցին նզովքի  
տակ դնել այն, ինչ որ հեռացնում էր զէպի հերե-  
տիկոսների ծուռ վարդապետութիւնը<sup>3</sup>։ Այսպէս գոր-

1) Գործք Առաքելոց ԺԳ. Հմմտ. Բ. 31—32.

2) Փիլիպ. Գ. 21.

3) Հայ Միքայէլ Ասորին (Երուսաղէմ 1871, էջ 338—  
340) պատմում է հետեւեալը. «Յայսմ Ժամանակի էր Աթա-  
նաս պատրիարքն Անտիոքայ Ասորւոց և Յովհաննէս հայրա-  
պետն Հայոց. և կողմանքն Վասպուրականի և Սասնոյ և  
Աղուանք և Սիւնիք և Յակոբիկ ասորիք էին ի մի դաւա-  
նութիւն առաքելական հիմամբ։ Եւ վասն այնորիկ երթային  
Ասորիք առ կաթողիկոսն Հայոց և ասէին. Մեք ի Սուրբ

ծը կատարելուց յետոյ փոխադարձաբար միացան։ Ասորի եպիսկոպոսները իրենց պատարազը մատուցին և հայերը մասնակցեցին. այնուհետև հայերը մատու-

Գրիգորի դաւանութեանն եմք. և առնոյին ձեռնադրութիւն և չկայր հակառակութիւն ի նոսա։ Եւ յայնմ ժամանակի երէց մի Բարշապուհ անուն և սարկաւագ մի Գարբիէլ անուն ի Մուփարկնայ, եղին բանասարկուք ի մէջ Հայոց և Ասորւոց. գնային և ասէին ընդ կաթողիկոսն Հայոց, թէ՛ Յակոբիկք զմարմինն Քրիստոսի ապականացու ասին։ Եւ զային առ Աթա-նաս և ասէին, թէ՛ Հայք Յուլիանոսք են։ Եւ գրեցին առ իրեարս երկու պատրիարքքն՝ Հայոց և Ասորւոց մեղադրութիւնս։ Եւ ապա խնդրեցին դաւանութիւնս ի միմեանց. և գրեցին դաւա-նութիւն և տեսին՝ զի մի էին երկուցն. լայց յոմանս մնացեալ էր պղտորումն Եզրայ։ Իսկ Յովհաննէս պատրիարքն Հայոց, այր սուրբ և սքանչելագործ և յոյժ վարժ աստուածային գրոց, այլ և արտաքնոցն։ Սա խնդրեաց առնել ժողով աշխարհախումբ հանդիսիւ ի գեղաքաղաքն Մանժկերտ՝ յերկուց կողմանց՝ Հայոց և Ասորւոց. և արարին քննութիւն ուղղափառու-թեամբ, և բանասարկութիւն՝ երէցն և սարկաւագն Յուլիանիոք. և չկայր ինչ մէջ ընդ Հայք և ընդ Ասորիք, լայց միայն արարողութիւնս՝ որ Հարարին ոչինչ փոյթ։ Բայց ոմանք յԱ-սորւոց ասացին, թէ ի Գործս Առաքելոցն գրեալ է թէ՛ Աս-տուած յարսոց զՅիսուս ի միռելոց և այս ու հետև ոչ դառ-նայ յապականութիւն։ Եւ տրտմեցաւ հայրապետն Հայոց և ասաց թէ՛ Արդ այնպիսի է, որ թէ նախ ապականացու էր։ Եւ խնդրեաց զօրինակն Հայոց և գտաւ ճշմարիտն՝ որպէս և էրն, և բերեալ զԱսորւոցն՝ նոյնպէս դտին. և այն որ ասէին թէ՛ Այս ու հետև ոչ դառնայ յապականութիւն, չգտաւ ու-րեք գրեալ։ Եւ ամաչեաց ազիտութիւն նոցա և ուրախ ե-ղեն, և զթիւրութիւնն Եզրայ, որ ի սակաւս մնացեալ էր, ուղղեցին։ Եւ զԲարշապուհ և զԳարբիէլ նզովեցին. և եղին դաշն սիրոյ և խաղաղութեան չառնուլ Հարախօսութիւնս ի մի-մեանց Հայք և Ասորիք։ Եւ եղև այս ի թուին Հայոց ճկԴ (միւս թարգմանութիւնն՝ ճկԶ) և յԱսորւոցն՝ ի ՌԼԵ (1035)»։

Հայոց թուականի սխալի մասին յետոյ խօսք կլինի։ Ուշագիւր ընթերցողը դիւրութեամբ տեսնել կարող է, թէ

ցին իրենց զոհը և ասորիները մասնակցեցին: Եւ երբ միացան հաւատի նկատմամբ, վճռեցին ու հաստատեցին զրով և իրենց ստորագրութեամբ, ինչ որ Սուրբ Հոգին կատարել էր իրենց մէջ: Եւ կազմեցին ժողովական մի նամակ, որ պահպանուած է հայերի մօտ ասորերէն, և մեզ՝ ասորիներէս մօտ հայերէն: Կաթողիկոսը փառաւորուած էր շատ և շատ զովուած իւր բարեպաշտ գործերով, իւր դաւանանքով և իւր սղորմածութեամբ և սիրուած ամեն մարդուց, և նրան իւր սրբութեան պատճառով համարում էին իբրեւ մի հրեշտակ»<sup>1</sup>:

Բնչ է արել Հայ թարմանիչը (!) Միքայէլ Ասորու գեղեցիկ և մեծ մասամբ ճիշտ նկարագրութեան հետ: Հայը մինչև իսկ միտումաւոր կեղծիք է արել, գրելով թէ «Այսուհետև խօսքը չպտան ոչ հայ և ոչ ասորի Սուրբ Գրքի մէջ: Առանց Միքայէլ Ասորու բնագրի էլ ստեղծել այդ անճշակ և անարուեստ կեղծիքը նկատելի էր եղել մեզ, երբ հայ Միքայէլը համեմատել էինք Բարհերէոսի տեղեկութիւնները հետ Մանգկիրտի ժողովի մասին, որը նոյնպէս օգտուել է, մեծ մասամբ բառացի կերպով, Միքայէլ Ասորու բնագրից (Բարհերէոսի համապատասխան հատուածը տե՛ս ստորև): Միակ ուշադրութեան արժանի կտորը Հայ Միքայէլի մէջ, որն անշուշտ միւս հայ պատմագիրներից է մտել, տօների ու ծէսերի մասին ասածն է, թէ նոցա մէջ տարբերութիւններ նկատուեցին, բայց առանձին ուշադրութիւն չկամեցան դարձնել նրանց վրայ:

1) Աւելորդ չենք համարում դնել այստեղ նաև Բարհերէոսի տեղեկութիւնը. «Մար Եղիայից յիտոյ (պատրիարք եղաւ) Աթանասիոսը: Սա միութիւն յառաջ բերեց Հայոց հետ, երբ նրանց կաթողիկոսը Յովնանէսն էր: Որովհետև Նփրկերտի կողմերի Յուլիանիսները, որոնք Գրիգորեան են կոչուում, հայերին խռովում էին, ասելով թէ՛ Յակոբիկները Քրիստոսի մարմինն ապականացու են դաւանում: Իսկ որովհետև հայերը ապականութեան միայն մի եղանակ են ճանաչում, այսինքն՝ հոգու մարմնից բաժանուելուց յիտոյ պատահածը, այդ պատճառով զայթա-

Այս խօսքերին ապա կցուած է ամբողջութեամբ ժողովական թուղթը, որ և մենք այստեղ մէջ ենք բերում առանց յապաւման:

Կըղուած էին: Ուստի Մար Աթանաս պատրիարքը վեց գիտուն եպիսկոպոս ընտրեց և ուղարկեց նրանց Յովհաննէս կաթողիկոսի մօտ: Ապա ժողովուեցին նաև շատ հայ եպիսկոպոսներ: Եւ թէև (ասորի) եպիսկոպոսները շատ աշխատեցին Հայրերի գրուածներէց վկայութիւններ բերելով, բայց (հայերը) նրանցով չհամոզուեցին, այլ պահանջեցին Հին և Նոր Կտակարաններէց վկայութիւններ, որոնց մէջ Տիրոջ մարմնի մասին ասուած լինէր, թէ ապականացու է այն: Այն ժամանակ մեր եպիսկոպոսները ի վկայութիւն բերին Պօղոսի խօսքերը Գործք Առաքելոցի մէջ Քրիստոսի մասին. «Աստուած յարոյց զնա ի մեռելոց, զի մի եւս տեսանիցէ զապականութիւն, այսինքն է զմահ»: Եւ երբ նրանք Գործք Առաքելոցի գիրքը բերին հայերէն գրով, ճիշտ նոյն խօսքը գտան այնտեղ էլ: Եւ հասկացան, որ այդ «Եւս»-ը մի բան է նշանակում, որ առաջ արդէն եղել էր: Կաթողիկոսը շատ ուրախացաւ, որովհետև միութեան շատ փափագող էր: Եւ թէև այսպէս եղաւ, բայց հայերը չզադարեցին իրենց կերպով խօսելուց, և ապաւինեցին տղայական կարծիքների, որոնք զուրկ են վարդապետութիւնից (իմաստութիւնից): Բայց երկու կողմերն էլ այս կէտում խոհեմ խորհրդի հետեւելով, այնուամենայնիւ միութիւնը գլուխ բերին: Եւ ասորի եպիսկոպոսները պատարագ մատուցին, որին մասնակցեցին հայերը. ապա հայերը պատարագ մատուցին և ասորիները մասնակցեցին, և այդպիսով մի եղան հաւատի մէջ: Այնուհետև մի ժողովական թուղթ կազմեցին (συνὸς ἐκόν), որի աստրերէն գրուածը Հայոց մօտ մնաց, իսկ հայերէնը մեզ՝ ասորիներին մօտ: Եւ այս հղաւ Յունաց հազար երեսուն և եօթ թուին (—Φρλζ. 726), որ է Հայոց հարիւր երեսուն և հինգ թիւը (135+551=686): Բայց պէտք է նկատել, որ «ապականութիւն» բառը կարելի է նաև «մահուան» իմաստով հասկանալ .... ինչպէս որ Սուրբ Գիրքը յաճախ գործ է ածում: Ապա օրինակ է բերում Բ. Թագ. Ա. 14, ապացուցանելու համար, թէ ասորիք մահկանացու են համա-

«ՊԱՏՃԷՆ ԺՈՂՈՎԱԿԱՆ ԹՂԹԻ, ՈՐ ՀԱՅԵՐՆ ՈՒ ԱՍՈՐԻՆԵՐԸ ԳՐԵՑԻՆ, ԵՐԲ ՈՐ ՄԻԱԲԱՆԵՑԻՆ»:

«Յունաց 1037 թուին և Հայոց թուականութեան 135-րդ տարին՝ զուք մեզ մօտ եկաք ասորւոց երկրից, Անտիոքի Մար-Աթանասիոս պատրիարքի

ըում Քրիստոսի մարմինը յարութիւնից առաջ և ոչ թէ փտութեան ենթակայ, ինչպէս հայերն են կասկածում ասորիների նկատմամբ, թէ նրանք այդպէս են ուսուցանում, այն ինչ անհնարին է այդպիսի դաւանութիւն, համաձայն Գործք Առ. Բ. 27, Յովհ. ԺԹ. 36: Barhebr. Chron. eccl. I, 299—303.

1) Ինչպէս վերև նկատեցինք, Հայոց թուականը սխալ է գրուած թէ Միքայէլ Ասորու հայերէնի, թէ Բարհեբրէոսի մէջ: Այդ սխալն առաջ է գալիս նրանից, որ ինչպէս տեսնում ենք, երկուսի աղբիւր Միքայէլ Ասորու բնագիրն էլ նոյն կերպ է կարդում: Սակայն խնդիրն այստեղ պարզ է. թէև սխալը հին է երևում և Միքայէլ Ասորին ինքն էլ ամենայն հաւանականութեամբ այդպէս է կարդացել, բայց կասկած չկայ, որ միայն երկու նման տառերի շփոթութիւնից է առաջ է եկել սխալը արտագրողների կողմից: Այդ երկու նման տառերն են Lâmad-ն ու Ê-ն, որոնցից առաջինը 30 է նշանակում, իսկ երկրորդը 70: Այդ երկու տառերի գրութեան տարբերութիւնն այն է միայն, որ առաջին պոչը դէպի վերև երկար է, իսկ երկրորդինը կարճ: Արտագրողները կարդացել են առաջինը, փոխանակ երկրորդի. այնպէս որ եթէ մենք ուղիղ կերպով երկրորդը կարդանք, կստանանք Հայոց 175 (ոչ 135) թուականը, որ և յիշուի համապատասխանում է յունաց 1037 թուին: Այդպիսով բոլորովին ապահով և ճշտուած է Մանազկերտի Ժողովի թուականը, որ է Փրկչական 726-ը, ինչպէս ասում են նաև հայ աղբիւրները. (Սակա Ժողովոց՝ Գիրք Թղթոց, էջ 223., Ասողիկ էջ 102 շար.):

Հայոց թուականի յիշատակութիւնն այստեղ ունի և այն նշանակութիւնը, որ վաւերական լինելով (որին ապացոյց է այնքան վաղ աղաւաղուելը), ցոյց է տալիս, թէ Ը.

հրամանով, ինձ, Հայոց Մեծաց Յովհաննէս կաթողիկոսիս մօտ, դուք՝ եպիսկոպոսներդ, որոնց անուանները զետեղուած են այստեղ: Կոստանդին Ուռհայի, Շիմոն Քառանու, Թէոդոր Գերմանիկիայի, Աթանասիոս Մայփերկաթի, Շիմոն Դարայի<sup>1</sup>, մեր և ձեր, այսինքն ասոր-

դարու սկզբին, ուրեմն նաև ապահովապէս նրանից աւելի առաջ, գործածական էր այն: Դրանով իւր ոյժը կորցնում է արդէն Հ. Ն. Ալկինհանի Հանդէս ամսօրեայ 1904, էջ 97—102, 218—224 «Հայոց թուականին հաստատութեան ժամանակը» հմուտ յօդուածների մէջ արտայայտած այն կարծիքը, թէ այդ թուականի գործածութիւնն սկսւում է Թ. և Փ. դարերից: Առանց այլ և այլի 726-ին գործածելը մեղ իրաւունք է տալիս գոնէ մինչև է.դարու կէսերը, եթէ ոչ աւելի, յետ գնալ. այնպէս որ իրապէս աւանդութիւնը իրաւունք ունի Հ. Ն. Ալկինհանի դէմ: Ո՛չ մի բոլորէ չի կարելի մտածել այն մասին, թէ Միքայէլը կամ իւր գրիչներն են այս կապակցութեան մէջ Հայոց թուականն աւելացրել:

1) Դժբախտաբար մոռացուած է այս ցանկի մէջ վեցերորդ ասորի եպիսկոպոսի անունը. սակայն մեր ունեցած տեղեկութիւններով հնարաւոր է այժմ վեց եպիսկոպոսի անուններն էլ որոշել իրենց աթոռների հետ: «Սակա ժողովոց»ը, որի համապատասխան խօսքերը Մանազկերտի ժողովի մասին տես ստորև, հայ եպիսկոպոսներից մի քանի նշանաւորների անունը տալուց յետոյ, յիշում է հետեւալ ասորի եպիսկոպոսներին, որոնք Մանազկերտ են եկել միութեան խնդրի համար (Դիրք Թղթոց, էջ 223 շար.):

Ա. Կոստանդին եպիսկոպոս.

Բ. Մետրապօլիտ Ուռհայ քաղաքի (անունը չկայ).

Գ. Շմաւոն Քառանու եպիսկոպոս.

Դ. Թէոդոս Գարդմանից եպիսկոպոս (Չամչեան՝ II 397 «Դարդամակաց»).

Ե. Աթանաս Նփրկերտոյ եպիսկոպոս.

Զ. Թէոդորոս Ամասիա եպիսկոպոս.

Չամչեանը (II, 397) անյայտ աղբիւրից տոնելով, տալիս է նոյն անունները, աւելացնում է միայն Ա.-ի կողքին

ւոց և հայոց կողմանց մէջ միութիւն հաստատելու համար: Սովորութեան համաձայն պահանջեցինք ձեզնից, որ ձեր հաւատոյ դաւանութիւնը տաք մեզ. և դուք պրեցիք այն ու գրաւոր յանձնեցիք մեզ: Այն ժամա-

«փոխանորդ պատրիարքին», իսկ Բ.-ի անունը դնում է Բասիլ, որ անյայտ է «Սակա Ժողովոց»-ի մէջ:

Վերև մէջ բերուած ժողովական արձանագրութիւնը ցոյց է տալիս անհերքելի կերպով, որ հայ աղբիւրների Ա. և Բ.-ը միեւնոյն անձնաւորութիւնն է. «Գարդմանից կամ Դարդամակաց եպիսկոպոսը, Գերմանիկայի Թէոդոր կամ Թէոդոս եպիսկոպոսն է. հայ աղբիւրների Զ.-ը չի յիշուած այնտեղ, բայց յիշուած է մի նոր մարդ՝ Սիմոն Դարայի եպիսկոպոս: Այնպէս որ ցանկը դարձեալ կիսատ է մնում:

Վեցերորդ անունը գտնելու համար մեծ ծառայութիւն է մատուցանում մեզ մինչև 846 թ. հասնող մի ասորական ժամանակագրութիւն (Chronicon ad annum Domini 846 pertinens. — Corpus Script. Christ. Orientalium. Scriptores Syri, series tertia, tomus IV, Chronica Minora, pars Secunda, ed. E.-W. Brooks, interpretatus est J.-B. Chabot, Paris—Lipsia, 1904), որի մէջ յիշուած է, թէ 724 թուին պատրիարք է դառնում Աթանասը, 734-ին մեռնում է Խառանի եպիսկոպոս Սիմէօնը (709-ից եպիսկոպոս), 735-ին մեռնում է Ուռհայի եպիսկոպոս Կոստանդինը, և 738-ին մեռնում են Գեմանի կիւայի Թէոդոսիոս և ՍԱՄՈՍԱՍԻ Թէոդորոս եպիսկոպոսները (էջ 235 շար. ասորերէն, 178 շար. լատիներէն): Ուրեմն հայ աղբիւրների յիշած Զ. Թէոդորոս Ամասիա եպիսկոպոսը պատմական անձնաւորութիւն է և Սամուատի (նչ թէ Ամասիայի, որ յիշուած կասկածելի կլինէր) եպիսկոպոս և մասնակցել է, համաձայն «Սակա Ժողովոց»-ի Մանազկերտի ժողովին: Այդպիսով վեց ասորի եպիսկոպոսները կլինին հետեւեալները.

Ա. Կոստանդին եպիսկոպոս Եգեսսայի.

Բ. Սիմէօն եպիսկոպոս Խառանու. (Խառանը գտնւում է Եգեսսայից մի քիչ հարաւ արեւելք, Նահր-Բելիկ գետի վրայ. Հմմտ. Ritter, Erdkunde, Westasien. Teil X, Abteilung



նակ մենք հրամայեցինք, որ սուրբ եպիսկոպոսների մի ժողով գումարուի Ապահունեաց<sup>1</sup> գաւառի Մանազկերտ<sup>2</sup> աւանի մէջ<sup>3</sup>։ Մենք էլ եկանք Աստուծոյ

III, էջ 1119. XI, III, էջ 291—298. նաև Barhebr. Chron. ecel. I, 206 և 307, ծանօթ. 1.

Գ. Թէոդոսոս (այսպէս ըստ 846-ի ժամանակագրութեան և խոսքովկան) եպիսկոպոս Գերմանիկիայի.

Դ. Աթանաս եպիսկոպոս Մայփերկաթի (= Մայաֆարկին, Նփրկերտ, Մարտիրոսաօլիս).

Ե. Սիմէօն եպիսկոպոս Դարայի (Միքայէլ Ասորի բնագիր).

Զ. Թէոդորոս եպիսկոպոս Սամոսատի (Սակս ժողովոց և 846-ի ժամանակագրութիւն).

Հմմտ. այս մասին՝ Երուանդ վարդապետ Տէր Մինասեանց, «Մանազկերտի 726-ի ժողովի Ասորի եպիսկոպոսները և խոսքովիկ Թարգմանչի յիշած երկու ասորական վանքերը». Արարատ 1907, էջ 75—80.

1) Բնագրի մէջ զԱՓՍՈՒՍ. պէտք է կարդալ անշուշտ Ապահունիս։ Այդ գաւառի մասին համեմատել II. Hübschmann, Die altarmenischen Ortsnamen, Indog. Forschungen XVI, (նաև առանձին գրքով) էջ 329 շար., որից առհասարակ շատ բան կարելի է սովորել տեղերի անունների մասին։ J. Marquart-ի ծանօթութիւններից ևս, որ նա կցել է Chabot-ի Փրանսերէն թարգմանութեան (II հատոր, էջ 497 շար.) օգտուեցինք, որքան ուղիղ երևեցան մեզ։ Հ. Ն. Ակինեանը, մեր գերմաներէն գրքից առնելով, ամբողջ ժողովական արձանագրութիւնը թարգմանել է հայերէն և իւր կողմից տեղ տեղ յարգի ծանօթութիւններ աւելացրել, որոնք նոյնպէս չեն փախել մեր ուշադրութիւնից (Հանդէս Ամսօրեայ 1905, էջ 215—218, 367—369)։ Առհասարակ այս ցանկը խիստ ազաւաղուած է։

2) ՄԻՍՐ-ի փոխարէն պէտք է կարդալ, փոքր ինչ ձևափոխելով ասորերէն տառերը, Մանազկերտ. Հմմտ. Hübschmann, Անդ՝ էջ 449 շար.

3) Յետագայ համեմատութիւնների համար կարևոր լինելով, դնում ենք այստեղ քաղուածաբար «Սակս ժողովոց»-ի տեղեկութիւնները Մանազկերտի ժողովի մասին

և Սուրբ Հոգու թոյլտուութեամբ—ես, Յովհաննէս Հայոց Մեծաց կաթուղիկոս և այն եպիսկոպոսները,

(Գիրք Թղթոց, էջ 223—224). «Վասն որոյ հրամայեցաք ժողով լինել ի քակումն և ի խլումն աղանդոյն Քաղկեդոնի և Եզրի, և ի նորոգումն հաստատման սուրբ ժողովոյն Դուսայ, որ աւանդեցաւ մեզ սուրբ և ճշմարիտ հաւատ ի ձեռն սուրբ խոստովանողացն Քրիստոսի Աստուծոյ մերոյ: Արդ՝ շնորհիւ կամաց բարձրելոյն և ամենաջողակ սիրոյ Հոգւոյն Սրբոյ շնորհեցաւ ինձ Յովհաննէսի կաթուղիկոսի առնել է. ժողով ի Մանազկերտ գեաւդ ի սահմանազլուխ վիճակին Հարքայ՝ բազմաւրեայ ժամանակաւ միատեղայք համաժողովք: Այս եղև ի Ճէն թուականիս Հայոց, յէ. Տրէ ամսոյ. որոյ ժողովեալ ի մի վայր յԱպահունեաց գաւառ ի գեղն Մանազկերտ, ամենայն եպիսկոպոսաց համաբնակ խոստովանութեամբ աշխարհիս Հայոց, և առաջնորդութեամբ քաջին և իմաստասիրի առն փիլիսոփայի՝ Գրիգորիսի Արշարունեաց քրեպիսկոպոսի, ժողովեալ Քրիստոսասէր տեարք եպիսկոպոսք, որք են այսօրիկ. Աղբէոս Հարքայ, Թաղէոս Ոստան, Սահակ Մամիկոնեանից, Յեսու Բասենոյ, Սարգիս Տայոց, Թէոդորոս Բզնունեաց, Գրիգորէս քրեպիսկոպոս Արշարունեաց, հանդերձ ամենայն եպիսկոպոսաւք Հայոց, քահանայք և սարկաւադունք և ուխտի մանկունք սուրբ եկեղեցւոյ, որք աւգնականութեամբ Հոգւոյն Սրբոյ ի մի վայր գումարեալք, հաստատելով զհաւատս ուղղութեան տնաւրինական Բանին Աստուծոյ:

Եկին ընդ մեզ դարձեալ արք ոմանք եպիսկոպոսք վեց ի Յակոբիկ տանէ, վասն միաբանութեան խոստովանութեան ընդ մեզ լինելոյ, որոց անուանքն են այսօրիկ. Առաջինն Կոստանդին եպիսկոպոս, Երկրորդն Մետրապալիտ Ուռհայ քաղաքի, Երրորդն Շմաւոն Սառանու եպիսկոպոս, Չորրորդն Թէոդոս Գարգմանից եպիսկոպոս, Հինգերորդն Տէր Աթանաս Նփրկերտոյ եպիսկոպոս, Վեցերորդն Թէոդորոս Ամասիա եպիսկոպոս: Սոքա ամենեքին հրամանաւ արքեպիսկոպոսին Անտիոքայ եկաւորեալ եղեն առ մեզ ի միաբանեալ ժողովն, և միաբանեալ ընդ միմեանս հաւատով զմիութիւն

որոնք ինձ հետ էին. (1) \* Խալփայ եպիսկոպոս ԱՐԿԻՎՍ <sup>1</sup>, (2) Թէոդորոս ԱՐՄՆ <sup>2</sup>, (3) Սահակ եպիս-

խոստովանելով, կարգեցաք ճառս բազումս հակառակ երկաբնակացն Քաղկեդոնի և խլեցաք զորոմն ապականութեան, որ սփռեալ էր յԵզրայ ցայս վայր տարածեալ, վասն որոյ բազումք կործանեցան յերկարնակ հաւատն, և մերժեցաք զախտ ժողովոյն Քաղկեդոնի, և որք անկեալն էին ընդ խոստովանութեամբ նոցա, զայն ևս յուղղութիւն ածելով, շինելով յայսմհետ և յաւիտեանս ժամանակաց, զի այլ մի ևս կարասցին հակառակել խախտել զուղղութեան գիր խոստովանութեանն, որ ի Քրիստոս»:

\*) Այս ըստ կարգի համարները պակասում են բնագրի մէջ: Ներքև մէջ բերուած եպիսկոպոսաց ցանկը այն առանձին կարեւոր նշանակութիւնն ունի, որ միջոց է տալիս մեզ փոքր ի շատէ պարզ գաղափար կազմելու Ը. դարու հայ եպիսկոպոսութիւնների մասին, և միևնոյն ժամանակ հնարաւորութիւն է ընձեռում համեմատելու այն անցեալ դարերի եպիսկոպոսանիստ թեմերի հետ:

1) Մարքարտի կարծիքով անհնար է տեղս նոյնացնել յայտնի անուններից մէկի հետ: Մեր կարծիքով ընդհակառակն է. ԱՐԿԻՎՍ-ը մի թեթև աղաւաղումն է Հայոց «Հարք» անուան (հմտ. Hübschmann, Անդ՝ էջ 328, 330), ուր տեղի է ունեցել Մանազկերտի ժողովը և որն էլ յիշուում է «Սակս ժողովոցի» մէջ: Այնտեղ կան նաև, համարեա նոյն կարգով, եպիսկոպոսներից մի քանիսի անունները և առաջին տեղը զբաղում է՝ Ա. դ. Բ. է. ու Հ. արքայ: ԱՐԿԻՎՍ-ը ուրեմն Հարքն է անկասկած:

2) Մարքարտ նոյնացնել է ուզում տեղս Արամոնքի հետ, բայց անշուշտ սխալ կերպով: Հայերէն ցանկի մէջ յիշուում է Թագէոս Ոստան: Ոստան գործ է ածուում Հայոց թագաւորներին պատկանած կալուածքների համար. օրինակ Այրարատ գաւառի (նչ նահանգի) Դուին մայրաքաղաքով: Հմտ. Hübschmann, Անդ՝ էջ 460 շար.: Հ. Ն. Ակիմեանի առաջարկութեան համաձայն «Առանայ» կարդալ ամենևին հնարաւոր չէ մեր կարծիքով:

կոպոս Մամիկոնէից <sup>1</sup>, (4) [ՐՄՔՎ, եպիսկոպոս] <sup>2</sup> Բա-  
սենի <sup>3</sup>, (5) Սարգիս եպիսկոպոս ԴԻԹՓԻՍ (?) <sup>4</sup>, (6)  
Թէոդորոս <sup>5</sup> Բզնունեաց <sup>6</sup>, (7) Մի այլ Թէոդորոս Աշա-  
մունեաց <sup>7</sup>, (8) Գրիգորիոս Աշարունեաց <sup>8</sup>, (9) ՆՎԶՎՆ

1) Բնագրում սնունն Իսահակ է. պէտք է կարդալ  
Մամիկոնեան՝ ասորերէն տառերը փոքր ինչ ձևափոխե-  
լով: Հայերէն ցանկում էլ յիշուում է՝ Սահակ եպիսկոպոս  
Մամիկոնեանից:

2) Փակագծի մէջ առածը պակասում է ասորերէն բնա-  
գրում. այդպէս լրացրած է արաբերէնի համաձայն: Սակայն  
ՐՄՔՎ մի բան չէ: Հայերէն ցանկը այստեղ կարդում է՝  
Յեսու Բասենոյ: Տառերի չնչին ձևափոխումով յիշուում  
է ՐՄՔՎ-ը Յեսու դառնալ կարող է:

3) Այստեղ էլ Բասեն կարդալու համար պէտք է մի  
տառ վերջում փոխել:

4) Մարգարտը կամենում է այս բառը փոխել ՄՐՓԹ-  
ՎՆԻՍ—Մարգպետական. սակայն այդպէս վարուել առանց  
այլալուծութեան կարելի չէ: Այստեղ էլ Հայերէն ցանկը կա-  
րող է մեզ օգնութիւն մատուցանել. այնտեղ կարդում ենք՝  
Սարգիս Տայոց (Տայքի մասին տես Hübbschmann, Անդ՝  
276—278). տառերի չնչին փոփոխութեամբ հնարաւոր է  
ասորերէնը հէնց այդպէս էլ կարդալ, միայն հայերէն սեռա-  
կանի վերջաւորութիւնն էլ արտայայտուած է երևում ասո-  
րերէն գրով:

5) Արաբերէն թարգմանութիւնը կարդում է՝ Թորիս  
— հայերէն Թորոս (?): Հայերէն ցանկն ուղիղ կերպով ունի՝  
Թէոդորոս:

6) Արաբերէնն էլ, ասորերէնն էլ աղաւաղուած են.  
հայ ցանկը կարդում է Բզնունեաց ուղիղ կերպով: (Բըզ-  
նունիք-ի մասին հմտ. Hübbschmann, Անդ՝ էջ 328 շար.):

7) Աւելի ուղիղ կլինէր ի հարկէ «Արշամունեաց». բայց  
պատահում է նաև «Աշամունիք» ձևը: Հմտ. Hübbschmann,  
Անդ՝ էջ 327 և 406.

8) Աւելի սովորական ձևն է Արշարունիք. Հմտ.  
Hübbschmann, Անդ՝ էջ 363 և յատկաաէս 407.: Գրիգորիս

(եպիսկոպոս) ԱՍԻԲՎԳՆ <sup>1</sup>, (10) Հաբէլ <sup>2</sup> Ամատունեաց <sup>3</sup>, (11) Դաւիթ Ռշտունեաց <sup>4</sup>, (12) Յովսէփ Արծրունեաց <sup>5</sup>, (13) Գրիգոր Վանանդայ <sup>6</sup>, (14) Նարեկիսոս Խորխոռունեաց <sup>7</sup>, (15) [Ե]սայի Գողթան <sup>8</sup>,

Արշարունեաց քորեպիսկոպոսը իւր ժամանակի ամենանշանաւոր եկեղեցականներից մէկն է եղել: Նրան յիշում են ոչ միայն Ասողիկն ու միւս հայ պատմագիրները, այլ նաև «Սակս ժողովոցը», որ նրան է համարում բոլոր հայ եպիսկոպոսների պարագլուխը և անուանում է նրան «Իմաստասէր և փիլիսոփայ» (տես Գիրք Թղթոց, էջ 223):

Աւելորդ չենք համարում յիշել, որ Հայերէն ցանկը այստեղ դադարում է անուններ յիշելուց և մենք զրկւում ենք նրա օգնութիւնից:

1) Թէ եպիսկոպոսի և թէ տեղի անունը շատ աղաւաղուած է երևում: Որոշ բան ասել անհնար է. գուցէ ԱՍԻԲՎԳՆ-ի փոխարէն հնարաւոր լինի Ասպակունիք կարդալ, Տուրուբերանի մի գաւառը: Հմմտ. Hübschmann, Անդ՝ էջ 325 և 402: Հ. Ն. Ակինեան առաջարկում է, ի նկատի առնելով, որ Ասպակունիքի եպիսկոպոսներ չեն յիշւում, այն ինչ Ան ձ և ա ց ե ա ց եպիսկոպոսները յաճախ մասնակցում են ժողովներին (Փարպեցի, Տփիսիա 1904. էջ 44. Գիրք Թղթոց 42, 70, 146, 151., կանոնք Դունայ, Էջմիածին 1905, էջ 27), Ան ձ և ա ց ե ա ց կարդալ: Անհնարին չէ նաև այդ ընթերցուածը, բայց ասորերէն տառերի ձևափոխութիւնն այդպէս կարգալու համար մեծ դժուարութիւն է յարուցանում:

2) № № 10 և 11 պակասում են արաբական թարգմանութեան մէջ. տես Chabot-ի թարգմանութիւնը Միքայէլի ժամանակագրութեան, Հատոր Բ. էջ 497.

3) Այդպէս կարդում ենք սրբագրելով.

4) Ռշտունիք, հմմտ. Hübschmann, Անդ՝ էջ 339.

5 և 6) Այդպէս կարդում ենք սրբագրելով. Վանանդի մասին տես Hübschmann, Անդ՝ 470.

7) Նոյնպէս. հմմտ. Hübschmann, Անդ՝ էջ 330 և 480.

8) Միքայէլի ասորերէն բնագրում է ԳՎԼՎՆ. արաբերէնն ուղիղ կերպով կարդում է Գողթան: հմմտ. Hübschmann, Անդ՝ էջ 346.

(16) Յովհաննէս Գնունեաց <sup>1</sup>, (17) Գորգի Րոտակաց <sup>2</sup>,  
(18) Յովսէփ Բագրատունեաց <sup>3</sup>, (19) Միքայէլ  
Բագրեանդայ <sup>4</sup>, (20) Երեմիա Ապահունեաց <sup>5</sup>, (21)  
Սողոմոն ՄՐԻՆԱ <sup>6</sup>, (22) Գաբրիէլ Արզոնի (?) <sup>7</sup>, (23)  
Խոսրով քահանայ և վարդապետ Հայոց <sup>8</sup>, (24) Դաւիթ

1) Այդպէս կարդում ենք սրբագրելով:

2) Նոյնպէս: Այս տեղը Պարսկահայք նահանգի մի  
մասն է: Սահակ Ձորափորեցին կաթուղիկոս դառնալուց ա-  
ռաջ եղել է «Ռոտոկաց եպիսկոպոս» (Յովհ. կաթուղիկոս,  
Մոսկուա 1853, էջ 53): Հմմտ. Hübschmann, Անդ՝ էջ 260  
շար.: Հ. Ն. Ակինեան, որ Հանդէս Ամսօրեայ 1905, էջ 216  
այս թեմի համար ասում է, չնայելով մեր վերը ցոյց տուած  
վկայութեան, թէ ոչ մի տեղ հայ մատենագրութեան մէջ չի  
պատահում այն, էջ 368 ուղղում է իւր սխալը, գտնելով նաև  
այլ վկայութիւն այդ թեմի մասին (Կաղանկատուացի):

3) Արաբական թարգմանութիւնը անշուշտ սխալ կեր-  
պով ՄՐԹՎՆԻՍ է կարդում:

4) Այդպէս կարդում ենք սրբագրելով: Բագրեանդի  
մասին տես Hübschmann, Անդ՝ էջ 363.

5) Այդպէս ենք կարդում սրբագրելով: Ապահունիքի  
մասին հմմտ. Hübschmann, Անդ՝ էջ 328 շար.:

6) Արաբական թարգմանութիւնը կարդում է Մարդին:  
Առ այժմ աւելի բան ասել չենք կարող (կամ կարճ է ար-  
դեօք յիշուած անունը՝ ՄՐԻՆԱ-ն, Հայոց Մրենի վանքը  
լինի): Մարքարտն ուղղում է նոյնացնել այն Հարքի հետ, որ  
միանգամայն անընդունելի է, քանի որ Հարքի եպիսկոպոսն,  
ինչպէս տեսանք, յիշուած է առաջին տեղում: Հ. Ն. Ակին-  
եան առաջարկում է «Մոկաց» կամ «Մարդաղոյ» կարգալ:  
Առաջինը անկարելի է ասորերէն տառերի ձևափոխութեան  
տեսակէտից, երկրորդը հնարաւոր:

7) Բնագրի մէջ Կ ար գ ու ն. ճիշտ կերպով նկատում է  
Մարքարտը, որ այստեղ մեր առաջ է անշուշտ Արզոնի  
աղաւաղուած ձևը:

8) Սա է յայտնի Խոսրովի Թարգմանիչը. տես  
նրա մասին ստորև. թէ ինչ բարձր դիրք է ունեցել նա առհա-

Սուփրի<sup>1</sup>, (25) Սողոմոն վանահայր<sup>2</sup> Մաքենոցաց<sup>3</sup>,  
(26) Ռափայէլ վանահայր<sup>4</sup>, (27) Սիմէօն (?)<sup>5</sup> վար-  
դապետ, (28) Յովհաննէս (?)<sup>6</sup> քորեպիսկոպոս, (29)  
Գրիգոր Տարօնոյ, (30) Սահակ քորեպիսկոպոս ՄԱՏ-  
ՆԻՍ<sup>7</sup>, (31) Սարգիս եպիսկոպոս Սանասնացւոց<sup>8</sup>,  
ուրիշ ժողովի գումարուած քահանաների և վանա-  
կանների հետ, որոնց անունները նշանակել հարկա-  
ւոր չէ. և նաև մեր եղբօր, ազնուական, փառապանծ,  
իմաստուն Խայանի, Աբու Խակիմի որդու հետ: Երբ  
քննուեց հաւատոյ գիրը, որ դուք գրել էիք մեզ հա-

սարակ ժողովականների աչքում և ժողովում, երևում է նրան  
տուած տիտղոսներից: Նա Հայոց վարդապետն է: Բացի այդ՝  
այստեղից վերջնականապէս պարզւում է, որ Խոսրովիկ և  
Յովհան Օձնեցի տարբեր անձինք են: Այդ բանը շեշտել  
աւելորդ չենք համարում, որովհետև Հ. Բ. Սարգսեանը 15  
տարի առաջ այն անհիմն ենթադրութեամբ հաճէս եկաւ,  
թէ Խոսրովիկ և Յովհան Օձնեցի նոյն անձինքն են, կամ  
Խոսրովիկն վերագրուած երկերը Օձնեցունը պիտի համարել:

1) Անյայտ անուն. Շուպրիա (?). հմտ. Hübschmann,  
Անդ՝ էջ 203.

2) Արարերէն թարգմանութիւնն ունի «Եպիսկոպոս  
Վանաց».

3) Հայոց յայտնի վանքերից մէկը.

4) Արարերէն թարգմանութիւնն այստեղ էլ կարդում է  
«Եպիսկոպոս վանաց»: Ո՞ր վանքի, դժբախտաբար բաց է  
թողած:

5) Ասորերէն բնագրում է ՍՄՆ. արարերէն թարգմա-  
նութիւնը կարդում է ՍՄԻՆ.

6) Ասորերէն բնագիրն ունի՝ ՆՎՆԻՍ. գուցէ Յովհան-  
նէս պէտք է կարդալ:

7) Մեհենունիք ? անկարելի չէ այդ ընթերցումը, որին  
համաձայն է նաև Հ. Ն. Ակինեանը:

8) Հմտ. Սասունի կամ Սանասնացւոց մասին՝  
Hübschmann, Անդ՝ էջ 315, 317 և 236.

մար, ուղիղ գտնուեց այն և նրա մէջ ոչինչ չկար, որ օտար լինէր Սուրբ Առաքեալներին և ուղղափառ հայրերին: Մենք էլ համաձայնեցինք և ընդունեցինք այն հաւատը, որ ձեր մեզ համար գրած այս թղթի մէջ է պարունակուած: Բայց դուք էլ խնդրեցիք, որ մենք գրաւոր տանք ձեզ մեր հաւատոյ դաւանութիւնը. և որովհետեւ իրաւացի էր այդ, այդ պատճառով էլ գրում ենք ձեզ այն, ինչ որ նշանակուած է ստորև <sup>1</sup>.

— Հաւատամք ի Հայր, յՈրդի և ի Հոգին Սուրբ, ի մի բնութիւն Աստուածութեան, յերիս անձնաւորութիւնս, յերիս դէմս: Սկիզբն և պատճառ Որդւոյն և Հոգւոյն Սրբոյ է Հայր. Որդւոյն՝ ծննդեամբ, և Հոգւոյն Սրբոյ՝ բղիմամբ: Այլ քանզի մի բնութիւն է Աստուածութեան, չէ մարթ (զհետ բերել զայսր) և ասել թէ Սուրբ Երրորդութիւնն մի անձնաւորութիւն միայն է և մի դէմ: Եւ զի երեք կատարեալ անձնաւորութիւնք են Աստուածութեանն, չէ մարթ նոյնպէս ասել, եթէ երեք բնութիւնք են որիչք ի միմեանց, այլ մի բնութիւն, մի կարողութիւն, մի կամք, մի բնական ներգործութիւն Հօր և Որդւոյ և Հոգւոյն Սրբոյ: Հաւատամք, եթէ Բանն Աստուած, Միածին Որդին Հօր, էջ և բնակեցաւ ի կուսական արգանդի Ս. Կուսին Մարեմայ և եղև ի նմանէ մարդ կատարեալ, այսինքն է՝

1) Հետևեալ հաւատամքը, որ հայերն են ներկայացրել, ամենայն հաւանականութեամբ բառացի նոյնն է, ինչ որ ասորիների հայերին ներկայացրածը: Գրաբար դնել կարեւոր համարեցինք, արտայայտութեան հին ձևերը պահել կարողանալու համար: Հ. Ն. Ակինեանն ևս գրաբար է թարգմանել և նրա այդ յաջող թարգմանութիւնն ենք դնում այստեղ (նաև կանոնները), մեր կողմից մի քանի բան միայն փոխելով (Հանդէս Ամսօրեայ 1905, էջ 216—218):



առ ի մէնջ մարմին, հոգի և միտս, առանց ինչ փոփոխելոյ յայլ, զոր էրն, որպէս զի կարէր ասել. «Ես նոյն եմ և ոչ փոփոխիմ»<sup>1</sup>: Միացոյց ընդ ինքեան առանց ամենեւին քայքայելոյ և փոփոխելոյ. և զի Բանն Աստուծոյ է, այսինքն՝ ի Հօրէ, յղացաւ յարգանդի Կուսին և ծնաւ, առանց բեկանելոյ զկնիք կուսութեան նորա: Վասն այնորիկ իսկ է նա և պարտի կոչիլ «Մայր Աստուծոյ». քանզի որ ծնաւն ի նմանէ, Աստուած ճշմարիտ է, որ զանձն անձնաւորապէս ընդ մարմնոյն միացոյց և մարդացաւ: Մի է ինքն. և նոյն ինքն միանգամայն աստուածային և մարդկային. մի Որդի, մի Տէր, մի անձն, մի Քրիստոս, մի բնութիւն Բանին Աստուծոյ մարմնացեալ (μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρχωμένη): Խոստովանիմք, թէ նոյն Բանն Աստուած, որ սքանչելիս արար որպէս Աստուած, եւ զմարդկեղէնս (զկարիս) կրեաց, որպէս մարդ ոք: Քանզի նոյն ինքն է Աստուած կատարեալ և մարդ կատարեալ: Եւ մատուցեալ Բանն Աստուած կրեաց զամենայն մարդկեղէնս իբրև զմեզ, բաց ի մեղաց: Արար նշանս ըստ Աստուածութեանն, և աճեցաւ իբրև զմեզ հասակաւ, ըստ մարմնոյ: Կատարեալ է յԱստուածութեան. և նա այն է, որ զհամօրէն արարածս կատարեալ առնէ, որպէս Աստուած: Քաղցեաւ և ծարաւեցաւ, ըստ մարդկութեանս. Նա, որ յաղեցուցանէ (զնօթիս և)<sup>2</sup> զծարաւիս: Վաստակեցաւ յուղեզնացութեան և ննջեաց, որպէս մարդ ոք, մինչդեռ յԱստուածութեան իւրում ոչ վաստակի և ոչ ի քուն լինի. Նա, որ անքուն ակամբ պահէ զԻսրա-

1) Մաղաք. Գ. 6.

2) Փակագծի մէջ առածը պակասում է բնագրում, բայց անկասկած այդ ձևով պէտք է լրացնել:

յէլ <sup>1</sup>: Ձարչարեցաւ և մեռաւ ճշմարտապէս ի չարչարելի մարմնի. Նա, որ ըստ բնութեան իւրում իբրև Աստուած ի վեր էր քան զցաւս: Յերրորդ աւուր յարեալ նովին մարմնով, որով ծնաւ ի Մարեմայ կուսէն, յանչարչարելիութեան և յանմահութեան: Համբարձաւ յերկինս և նստաւ ընդ աջմէ Հօր իւրոյ, և գալոց է նովին մարմնով ի դատել զկենդանիս և զմեռեալս, որոյ թագաւորութեանն ոչ գոյ վախճան» <sup>2</sup>:

Այսպէս է այն հաւատը, որ մենք ընդունել ենք առաքեալներից ու հայրերից, համաձայն Նիկիայի, Կոստանդնուպօլսի և Նիքեոսի երեք ժողովների վարդապետութեան:

1) Հմմտ. Սաղմ. ձԻ. 4., նաև Պահոց ԴՁ. համբարձի:

2) Հ. Ն. Ակինեան (Հանդէս 1905, էջ 217) իրաւամբ նկատում է նմանութիւն այս հանգանակի և Յովհանն Օձնեցու Երևութեանաց ճառի մէջ (էջ 50, 51, 59—60 ևլն):

Այս հաւատոյ հանգանակից բոլորովին պարզ կերպով տեսնում ենք, թէ ի՞նչ մեծ խնամքով լռութեան են տրուած Հայոց և Ասորւոց դաւանութեան տարբերութիւնները: Հայերը մինչև իսկ իրենց անչարչարելիութեան և անմահութեան ուսմունքը (տես այդ մասին վերջին գլուխը) մեղմացրել են այստեղ, յօդուտ Սեւերեան Յակոբիկներին: Անշուշտ այսպէս աննշանակ ու զգոյշ է արտայայտուած հղել նաև Ասորիներին՝ Հայերին տուած դաւանանքը. և դրա պատճառով է, որ Միքայէլի ասելով՝ ակներև խստութիւնից յետ են կանգնում և միութիւն են հաստատում: Սակայն ի՞նչ եղաւ այդ զգուշութեան հետեանքը: Ժողովում յայտարարեցին հայ և ասորի միացած. իսկ անմիջապէս յետոյ իւրաքանչիւր կողմը գործն այնպէս նկարագրել սկսեց, իբր թէ ինքն է յաղթութիւն տարել և միւս կողմը ստիպուած է եղել համակերպուել: Դրա հետեանքն եղաւ կրկին զրպարտութիւն և ծանր խօսքեր երկու կողմից էլ: Որ այդ այդպէս է եղել, ամենափառաւոր ապացոյց ունինք Մանաղկեբտի ժողովի № 23 անգամ խորովկի Երկասիրութիւնների Դ. գլխում: Այնտեղ (էջ 100 շար.) ասորի եպիսկոպոս Թէոդոտոսի (Գեր-

# ՆՁՈՎՔՆԵՐ, ՈՐՈՆՔ ԴՐՈՒԵՑԱՆ ԱՅՍ ԺՈՂՈՎԻ ՄԷՋ՝.

(ՄԻՔԱՅԷԼ ԱՍՈՐԻ\*)

(ՀԱՅ ԱՂԲԻԻՐՆԵՐ\*)

Ա. Եթէ ոք ոչ խոստովանեսցի զսուրբ և զէսկից (ἁγιοῦ πνεύματος) Երրորդութիւնն մի բնութիւն և մի աստուածութիւն, յերիս անձնաւորութիւնս և յերիս զէմս արժանիս եկրպագութեան, հաւասարս և կատարեալս, նզովեալ եղիցի:

Բ. Եթէ ոք ոչ խոստովանեսցի զԲանն Աստուած մարդացեալ ի սրբոյ Կուսէն, միաւորեալ ընդ իւր ստեղծ

Ա. Եթէ ոք ոչ խոստովանի զսուրբ Երրորդութիւնն մի բնութիւն և մի աստուածութիւն, յերիս զէմս և յերիս անձնաւորութիւնս, կատարեալս, հաւասարս, նզովեալ եղիցի:

Բ. Եթէ ոք ոչ խոստովանեսցի զԲանն Աստուած մարմնացեալ ի սրբոյ Կուսէն ճշմարտութեամբ, այսինքն զբնութիւնս

մանիկիայի) մասին ասուած է, թէ ժողովի մէջ նա լուկէ և իւր համաձայնութիւնն յայտնել, իսկ ապա տարածել իւր, Հայրերի վարդապետութեանն անհամապատասխան, սխալ ուսմունքը:

1) Նոյն նզովքները մնացել են նաև հայերէն և մի քանի անգամ հրատարակուած են. օրինակ՝ Սամուէլ Անեցի, ծանօթ. 36. էջ 287 շար. (Էջմիածին, 1893): Գարեգին վրդպտ. Յովսէփիանի Յառաջարանի մէջ Ոտորոյկի մասին, էջ 77 շար., Հ. Ն. Ակինեան. Հանդէս Ժամօրեայ 1905, էջ 217—218 և այլն: Համեմատութեան համար ասորերէնից թարգմանած ի կողքին դնում ենք այդ նաև հայերէն մնացած նզովքներն ամբողջութեամբ:

\*) Ընդգծածները ցոյց են տալիս տարբերութիւնները:

ծեալ և յատուկ մարմինն, այսինքն՝ մեկնադոյն ևս ասացեալ, մարմին, հոգի և միտս, այլ ասիցէ, թէ Քրիստոս կարծեօք և նմանութեամբ, այլ ոչ ճշմարտութեամբ երևեալ իցէ, նզովեալ եղիցի:

Գ. Եթէ ոք ասիցէ՝ Աստուած Բանն չիցէ միաւորեալ ընդ իւր ի մերմէ մահկանացու, մեղանչական և ապականացու մարմնոյ, այլ ի մարմնոյ, զոր Ադամ յառաջ քան զպատուիրանազանցութիւնն ունէր, և որ շնրհօք անմահ, անմեղ և անապական էր, նզովեալ եղիցի:

Դ. Եթէ ոք ոչ ասիցէ, եթէ մի բնութիւնս այս աստուածութեան և մարդկութեան, այս է՝ Քրիստոսի, որ կազմեալն է յաստուածութենէն և ի մարդկութենէս, միաւորեալ է ի բարձր, անճառ, անխառնելի և [ան]՝բա-

մեր առեալ ի նմանէ՝ զհոգի և զմարմին և զմիտըս, առանց ապականութեան, ասիցէ կարծեալք և նմանութեամբ երևեալ զՔրիստոս, նզովեալ եղիցի:

Գ. Եթէ ոք ոչ ասիցէ ի մեղանչական և ի մահկանացու մերմէ բնութենէս առնուլ մարմին Բանին Աստուծոյ, այլ յանմեղ, յանմահ և յանապական բնութենէն, զոր ունէր նախաստեղծն յառաջ քան զյանցանան, նզովեալ եղիցի:

Դ. Եթէ ոք ոչ խոստովանեսցի զմարմնացեալ Բանն Աստուած մի բնութիւն ըստ անճառ միաւորութեան, որ յաստուածութեանն՝ որ յաստուածութենէն և ի մարդկութենէս, այլ է կամ ըստ բնութեան

1) Փակագծի մէջ առածը պակասում է բնագրում, բայց պէտք է անշուշտ այդպէս լրացնել:

ժանեկի և անշփոթ միա-  
ւորութեան, նզովեալ եղի-  
ցի<sup>1</sup> :

Ե. Եթէ ոք ոչ խոստո-  
վանեսցի զմի և զնոյն  
Քրիստոս Աստուած և  
մարդ միանգամայն, այլ  
զնա ըա ժանեալ զայլ  
ոմն Աստուած ասիցէ և  
զայլ ոմն մարդ, նզովեալ  
եղիցի :

Զ. Ամենայն ոք<sup>2</sup>, որ  
ասիցէ, եթէ մարմինն  
Քրիստոսի ապականացու-  
իցէ և ոչ փառաւոր, և  
անկատար ըստ միաւորու-  
թեան, և կարծիցէ թէ  
յարգանդէ մօր մինչև  
ցյարութիւնն ապականա-  
ցու էր, անփառաւոր և  
անկատար, յայլ միտս,  
քան որով ի մարդա-  
րէից, յառաքելոց,  
ի հարց և ի վարդապե-  
տաց ի կիրարկաւ, և

մի բնութիւն և կամ  
եթէ ըստ շփոթու-  
թեան և ըստ փոփոխ-  
ման մի բնութիւն,  
նզովեալ եղիցի :

Ե. Եթէ ոք ոչ խոստո-  
վանեսցի զմի և զնոյն Աս-  
տուած և մարդ միանգա-  
մայն, այլ զայլ ոմն Աս-  
տուած ասիցէ և զայլ ոմն  
մարդ, նզովեալ եղիցի :

Զ. Եթէ ոք ոչ ասիցէ  
զմարմինն Քրիստոսի ա-  
նապական ի ծննդէնն որ  
ի կուսէն մինչև ցյաւի-  
տեան, ոչ ըստ բնութեան,  
այլ ըստ անճառ միաւո-  
րութեան, այլ մինչև ցյա-  
րութիւնն ապականացու  
և անփառաւոր և անկա-  
տար, և ապա յետ յարու-  
թեանն ասիցէ եղև անա-  
պական և փառաւոր և  
կատարեալ, նզովեալ ե-  
ղիցի :

1) Հայերէնի տարբերութիւններն այստեղ սովորակա-  
նից աւելի են, բայց միտքը միևնոյնն է :

2) Այստեղից սկսած առաջին խօսքերը փոխուում են.  
մինչև այժմ էր՝ «Եթէ ոք ոչ...», այժմ դառնում է «Ամե-  
նայն ոք, որ ոչ...» :

Թէ զառաջինն յետ յարութեանն անապական, փառաւոր և կատարեալ եղև, նզովեալ եղիցի:

Է. Ամենայն ոք, որ ոչ խոստովանեսցի, եթէ ճշմարիտ (?) մարմինն Քրիստոսի ըստ բնութեան չարչարելի և մահկանացու իցէ, որ, զի Աստուած է, անչարչարելի և անմահ է, այլ ասիցէ, Թէ չարչարելի և մահկանացու իցէ յաստուածեղէն բնութեան և անչարչարելի և անմահ ի մարդկեղէն բնութեան, նզովեալ եղիցի:

Ը. Ամենայն ոք, որ ոչ խոստովանեսցի, Թէ Քրիստոս ի մարդկային մարմնի զամենայն մարդկային կիրս կրեալ իցէ, բաց ի մեղաց, այլ ասիցէ, ըստ աստուածութեանն անկեալ իցէ ընդ կրիւք, կամ ասիցէ, Թէ մարմինն որ առ անհաղորդ լեալ իցէ մարդկային կրից և ապա կանացու մարմին մի կրեալ իցէ զայն ոսիկ, նզովեալ եղիցի:

Է. Եթէ ոք ոչ ասիցէ զմարմինն տէրունական չարչարելի և մահկանացու ըստ բնութեան և անչարչարելի և անմահ ըստ աստուածութեան՝ Բանն միաւորութեան, այլ ասիցէ ըստ բնութեան անչարչարելի և անմահ և կամ ըստ անճառ միաւորութեան չարչարելի և մահկանացու, նզովեալ եղիցի:

Ը. Եթէ ոք ոչ ասիցէ զՔրիստոս մարմնով կրեալ զամենայն կիրս մարդկայինս, տռանց մեղաց, այլ ըստ աստուածութեանն զնա անկեալ ընդ կրիւք, և կամ անհաղորդ լեալ զնա մարդկային կրից ըստ տնաւրէնութեանն, նզովեալ եղիցի:

Թ. 1 Ամենայն ոք, որ ոչ խոստովանեցի անապականաբար կրեալ Քրիստոսի զկիրս կամ թէ զկիրս անապականութիւն զնիցէ նմա, և ոչ, որպէս մարգարէք, առաքեալք և ուղղափառ վարդապետք ուսուցին, նզովեալ եղիցի:

Ժ. Նզովեմք զամենայն հերձուածս և զսահմանողս նոցա, զմին և զմիւսն 2. Ընդունիմք զսուրբ հարս 3:

Թ. Եթէ ոք ոչ խոստովանեցի զՔրիստոս յետ անճառ տնաւրէնութեանն հաւասար Հօր և Հոգւոյն՝ Աստուած ճշմարիտ, նոյնպէս կատարեալ և ճշմարիտ մարդ՝ հաւասար մօր և մեզ, բաց ի մեղաց, նզովեալ եղիցի:

Ժ. Եթէ ոք ոչ խոստովանեցի անապականաբար կրեալ Քրիստոսի զամենայն կիրս մարդկայինս կամ աւ, ալ ապականութեամբ ասեն նմա զայսոսիկ և կամ եթէ զայն ինքն զկիրս ապականութիւն զնեն նմա, և ոչ խոստովանին ըստ առաքելոցն և մարգարէից և ուղղափառ վարդապետաց խոստովանութեանն, նզովեալ եղիցի:

---

1) Այս նզովքը համապատասխանում է Հայերէն Ժ.-ին:

2) Այստեղ պակասում է անշուշտ հերետիկոսաց ցանկը:

3) Ասորերէնի Ժ. նզովքը պակասում է հայերէնում. ասորերէնի Ժ.-ը համապատասխանում է հայերէնի Ժ.-ին: Իսկ հայերէնի Ժ.-ը չկայ ասորերէնում: Բայց վերջինը նշանակութիւն չունի, որովհետեւ նա միայն Ե. նզովքի կրկնութիւնն է, մի քիչ աւելի մանրամասն կերպով, այնպէս որ կարելի է դուրս ձգել: Այդպիսով կունենանք ուրեմն 9

ի հաստատութիւն, ի տեականութիւն և ի պահպանութիւն մեր ու ձեր մէջ եղած միութեան, գրեցինք և տուինք ձեզ <sup>1</sup> (հաւասոյ դաւանութիւնն ևլն), ով մեր վերը նշանակած եղբայրներ, որ ներկայացուցիչ էք ամբողջ Ասորիքի մենք վերագոյն թուած եպիսկոպոսներս, քորեպիսկոպոսներս և քահանաներս, որ ամբողջ Հայաստանը կներկայացնենք, կենդանի տիեզերքը կենդանացնող Աստուծոյ և Նրա սուրբ հրեշտակների առաջ: Թող նա ինքը լինի կնքոյ մատանին և հաւատի հաստատուն կնիքը, այսինքն մեր և ձեր մէջ տեղի ունեցած միութեան, մինչև աշխարհի վերջը: Եւ մենք էլ, ի հաստատութիւն կատարուածի, ստորագրեցինք և կնքեցինք մեր կնքոյ մատանիով:

Այստեղ վերջանում է Մանազկերտի ժողովի ընդարձակ արձանագրութիւնը, որ այնքան պայծառ լոյս է սփռում այդ ժողովի մանրամասնութիւնների վրայ <sup>2</sup>: Այսուհետև այլևս անհնարին է որ և է եղանակով կասկածելի դարձնել, որ Յովհան Օձնեցին է այս ժողովը գումարողը և որ այդ ժողովը դարագլուխ կազմող նշանակութիւն ունի Հայոց եկեղեցական զարգացման յետագայ շրջանի վրայ, որ կտեսնենք յետոյ: Այդ պատճառով էլ չափազանց մեծ է

նզովքներ միմեանց համապատասխան, և տասներորդը՝ միայն ասորերէն պահուած, իբրև վերջաբան՝ նզովում է բոլոր հերետիկոսներին, ընդունելով Ս. Հայրերի վարդապետութիւնը:

1) Այդպէս ենք կարդում սրբագրելով:

2) հմմտ. Մանազկերտի ժողովի մասին Արշակ Տէր Միքելեանի միակողմանի և Հայոց եկեղեցին ջատագովելու նպատակով գրուած նկատողութիւնները՝ Die armen. Kirche. էջ 73 շար.



Մանագկերտի ժողովի այս արձանագրութեան նշանակութիւնը:

Բոլորովին ի գուր ջանք և միանգամայն աւելորդ էլ կլինի այդ ժողովական թղթի վաւերականութիւնը ցոյց տալ կամ մանրամասն ապացուցանել, որովհետեւ անվաւեր կամ կեղծ լինել չի կարող այն ամենեին: Բաւական են միայն եպիսկոպոսների և նրանց աթոռանիստների հնազոյն ձևի անուանները, ամեն կասկած փարատելու համար, որ կարող էր առաջ գալ: Ուշադրութեան արժանի է նաև այդ գրուածքի ամբողջ ձևն ու արտայայտութեան եղանակը,—և որ նա այնպէս լաւ համապատասխանում է մեր այլ աղբիւրներից ունեցած տեղեկութիւններին Մանագկերտի ժողովի մասին: Ո՞վ և ի՞նչ նպատակով պէտք է կազմէր օրինակ՝ եպիսկոպոսների ցանկը և նգովքները գրէր կամ հայերէնից ասորերէն թարգմանէր, եթէ ընդունենք, որ հայերէնն է սկզբնագիրը, որ հաւանական չէ, քանի որ հայերէնից միայն հատակոտորներ են մնացել այս ու այն տեղ ցրուած իսկ ասորերէնը շնորհիւ Միքայէլ Ասորու բնագրի ամբողջապէս մեր ձեռքն է հասել:

Բացի այդ Միքայէլ Ասորին յիշում մի ծանօթութեան մէջ իւր աղբիւրը, որից նա վերցրել է ամբողջ արձանագրութիւնը: Նա ասում է.

«Լիտարբայի՝ Սիւնակեաց Յովհանն էլ այստեղ վերջացնում է իւր գիրքը, որ գրեց ժամանակների վրայ<sup>2</sup>, և որից մենք էլ ծաղկաքաղ արինք այս գոր-

1) Ձեռագրում «Յաթրեր» է. հմտ. սակայն բնագիր էջ 378, 377., ֆրանս. թարգմանութիւն հատոր Բ. էջ 357 ծանօթ. 1., ուր Յովհանն յիշում է այլոց շարքում:

2) Ասորերէն դարձուածքը իսկապէս նշանակում է «ժամանակագրութիւն»:

ծիս մէջ, մինչև այստեղ»<sup>1</sup>։

Արդէն 1904 թուին մի քանի արտաքին նշաններից և Միքայէլի ժամանակադրութեան մէջ եղած ուրիշ ցուցումներից—օրինակ յիշատակութեան ձևից ու Յովհաննիս ուրիշների շարքում դասակարգելու տեղից եզրակացրել էինք, որ Լիտարբացին ժամանակակից պիտի եղած լինի Մանազկերտի ժողովին, որ նրանով էլ վերջացնում է իւր ժամանակադրութիւնը։ Սակայն այժմ, շնորհիւ վերև մի քանի անգամ յիշուած 846-ի ժամանակադրութեան, բոլորովին հաւաստի գիտենք, որ յիւրաւի Յովհան Սիւնակեաց Լիտարբացին ժամանակակից է եղել այս անցքերին և մեռել է 738 թուականին<sup>2</sup>։ Ուրեմն Մանազկերտի ժողովի արձանագրութեան մասին որ և է կասկած յայտնել անկարելի է դառնում միանգամայն։

Մանազկերտի ժողովի մասին մեր ունեցած այս բոլոր մանրամասն տեղեկութիւնները ապացուցանում են մի բան։ Այդ այն է, որ բացի Հայոց եկեղեցու պաշտամունքի և սովորութիւնների մէջ մտած անկարգութիւններն ու օտարամուտ ծէսերը վերացնելուց, այն ժողովում յիւրաւի միութիւն է առաջ եկել Հայոց եկեղեցու և Սեւերեան Յակոբիկների մէջ։ Այդ միութիւնը բնականաբար տեղի ունենալ կարող էր միայն այն դէպքում, եթէ մի կողմից հայերը մեղմացնէին իրենց «անապականութեան» ուս-

1) Chronique de Michel le Syrien, էջ 461 ասոր. բնագիր և 500 ֆրանս. թարգմանութիւն։

2) Chronicon ad annum Domini 846 pertinens (—Corpus Script. Christ. Orient. III 4, Script. Syri. ed. W. Brooks, 1904) էջ 235 շար. ասորերէն բնագիր, 178 շար. լատիներէն թարգմանութիւն։ Հմմտ. Երուանդ վրդ. «726-ի Մանազկերտի ժողովի ...կն», Արարատ 1907, էջ 75—80։

մունքը Տիրոջ մարմնի մասին, իսկ միւս կողմից ասորիները այլ կերպ բացատրէին իրենց վարդապետութիւնը՝ «ապականացու» լինելու մասին: Վերև մէջ բերուածներից մենք տեսանք, որ յիրաւի երկու կողմն էլ «խոհեմութեամբ» այդպէս են վարուել և այդ պատճառով էլ միութիւնը գլուխ է եկել: Բայց թէ որքան թոյլ ու խախուտ էին այդ միութեան հիմունքները, իսկոյն երևում է այն հանգամանքից, որ երկու կողմն էլ շարունակում են կասկածով նայել միմեանց վրայ: Դրա փայլուն ապացոյցն այն է, որ Բարհեբրէոսը մի այլ տեղ ասում է. «Սակայն կարճ ժամանակից յետոյ, հայերը դարձան կրկին Յուլիանոսի հին դաւանանքին»<sup>1</sup>, այն ինչ եկեղեցական պատմութեան մէջ, ինչպէս տեսանք, ասել էր, որ հայերն առհասարակ չհամոզուեցին:

Այնպէս որ իսկապէս այդ միութիւնը միայն ձևական էր և ամբողջ բանակցութիւնների ու աղմուկների հետևանքն այն էր եղել, որ Սեւերոսի վարդապետութիւնը հիմքից ջրելուց ու դատապարտելուց յետոյ (Տես Նզովք Զ. և Թ.), հայերը համաձայնել էին, ի հաճոյս Յակոբիկների, դատապարտել նաև ծայրայեղ յուլիանիտների ուսմունքը. յատկապէս այն նախադասութիւնը, թէ Քրիստոսի մարմինը նման է եղել Ադամի յանցագործութիւնից առաջ ունեցած մարմնին<sup>2</sup>, այդ նախադասութիւնը անշուշտ սխալ կերպով Յուլիանոսին վերագրելով: Սակայն եթէ այդ հանգամանքին չնայելով, այնուամենայնիւ մենք համեմատենք Յուլիանոս Հալիկառնացու ուս-

1) Assemani, BO II, 296.

2) Փիլոքսենոսի անուամբ յայտնի: Հմմտ. Assemani, BO II, 168 շար., Տես G. Krüger, «Julian von Halikarnass», PRE<sup>3</sup>, 9, էջ 608.

մունքը Մանագկերաի նգովքների մէջ արտայայտուած վարդապետութեան հետ, կտեսնենք, որ նոքա բոլորովին համապատասխան են միմեանց: Որովհետեւ եթէ Գ. նգովքի մէջ ասուում է, թէ Քրիստոսը մեր մեղանշական բնութիւնից է մարմին առել, իսկ Զ.-ի մէջ իսկոյն շեշտուում է, թէ Քրիստոսի մարմինը անապական էր ո՛չ ըստ բնութեան, այլ ըստ անճառ միաւորութեան<sup>1</sup>, այդ նշանակում է. թէև Քրիստոսը մեր մեղանշական բնութիւնից է մարմին առել, բայց այդ մարմինն անապական է դարձրել միանալով նրա հետ Կուսի արգանդում, ուրեմն ծննդից սկսած: Այդ իսկ պատճառով հայն այլ ևս կարիք չունէր նախաստեղծի յանցագործութիւնից առաջ ունեցած բնութիւնը մէջ տեղ քաշելու, ինչպէս անում էին այդ ծայրայեղ Յուլիանիտները: Հայերի այդ ուսմունքին ըստ էութեան բոլորովին

---

1) Ընդգծուած նախադասութիւնն ևս ուղղուած է անշուշտ ծայրայեղ Յուլիանիտների դէմ, որովհետեւ այդ խօսքերը Յուլիանոսի իրեն դէմ ասել չի կարելի: Եթէ Յուլիանոսը կամ Փիլոքսենոսը խօսում են Քրիստոսի բնութեան մասին, որ անշարժարելի և անմահ է եղել նրանց կարծիքով, նոքա ի նկատի ունին միշտ Քրիստոսի բնութիւնը միաւորութիւնից յետոյ, ո՛չ թէ լոկ աստուածային բնութիւնը: Այդ պատճառով էլ հին Հարց մօտ գործածական այդ նախադասութիւնը հայերի մօտ մի սոփեստական ձև է դարձել, որ իւր բովանդակութեամբ ուրիշ բան չի ասում, քան թէ վերև յիշուած Փիլոքսենեան համարուած նախադասութիւնը: Այստեղից սկսած նկատելի է Սքոլաստիկայի ազդեցութիւնը Հայոց եկեղեցում, որ գուցէ մի քիչ աւելի վաղ էր սկսուած, բայց որի առաջին նշանաւոր ներկայացուցիչներն են երևում Յովհան օձնեցին ու խոսրովիկը: Սքոլաստիկական դատողութիւնն այնուհետև իշխում է նաև Հայոց եկեղեցում մինչև Ներսէս Շնորհալի և յետոյ:

Թ. <sup>1</sup> Ամենայն ոք, որ ոչ խոստովանեցի անապականաբար կրեալ Քրիստոսի զկիրս կամ թէ զկիրս անապականութիւն զնիցէ նմա, և ոչ, որպէս մարգարէք, առաքեալք և ուղղափառ վարդապետք ուսուցին, նզովեալ եղիցի:

Ժ. Նզովեմք զամենայն հերձուածս և զսահմանողս նոցա, զմին և զմիւսն <sup>2</sup>. Ընդունիմք զսուրբ հարս <sup>3</sup>:

Թ. Եթէ ոք ոչ խոստովանեցի զՔրիստոս յետ անձառ տնաւրէնութեանն հաւասար Հօր և Հոգւոյն՝ Աստուած ճշմարիտ, նոյնպէս կատարեալ և ճշմարիտ մարդ՝ հաւասար մօր և մեզ, բաց ի մեղաց, նզովեալ եղիցի:

Ժ. Եթէ ոք ոչ խոստովանեցի անապականաբար կրեալ Քրիստոսի զամենայն կիրս մարդկայինս կամ աւայլ ապականութեամբ ասեն նմա զայսոսիկ և կամ եթէ զայն ինքն զկիրս ապականութիւն զնեն նմա, և ոչ խոստովանին ըստ առաքելոցն և մարգարէից և ուղղափառ վարդապետաց խոստովանութեանն, նզովեալ եղիցի:

---

1) Այս նզովքը համապատասխանում է Հայերէն Ժ.-ին:

2) Այստեղ պակասում է անշուշտ հերետիկոսաց ցանկը:

3) Ասորերէնի Ժ. նզովքը պակասում է հայերէնում. ասորերէնի Ժ.-ը համապատասխանում է հայերէնի Ժ.-ին: Իսկ հայերէնի Ժ.-ը չկայ ասորերէնում: Բայց վերջինը նշանակութիւն չունի, որովհետեւ նա միայն Ե. նզովքի կրկնութիւնն է, մի քիչ աւելի մանրամասն կերպով, այնպէս որ կարելի է դուրս ձգել: Այդպիսով կունենանք ուրեմն 9

Ի հաստատութիւն, ի տեախանութիւն և ի պահպանութիւն մեր ու ձեր մէջ եղած միութեան, գրեցինք և սուինք ձեզ <sup>1</sup> (հաւատոյ դաւանութիւնն ևն), ով մեր վերը նշանակած եղբայրներ, որ ներկայացուցին էք ամբողջ Ասորիքի մենք վերագոյն թուած եպիսկոպոսներս, քորեպիսկոպոսներս և քահանաներս, որ ամբողջ Հայաստանը կներկայացնենք, կենդանի տիեզերքը կենդանացնող Աստուծոյ և Նրա սուրբ հրեշտակների առաջ: Թող նա ինքը լինի կնքոյ մատանին և հաւատի հաստատուն կնիքը, այսինքն մեր և ձեր մէջ տեղի ունեցած միութեան, մինչև աշխարհի վերջը: Եւ մենք էլ, ի հաստատութիւն կատարուածի, ստորագրեցինք և կնքեցինք մեր կնքոյ մատանիով:

Այստեղ վերջանում է Մանագլեքտի ժողովի ընդարձակ արձանագրութիւնը, որ այնքան պայծառ լոյս է սփռում այդ ժողովի մանրամասնութիւնների վրայ <sup>2</sup>: Այսուհետեւ այլևս անհնարին է որ և է եղանակով կասկածելի դարձնել, որ Յովհան Օձնեցին է այս ժողովը գումարողը և որ այդ ժողովը դարագլուխ կազմող նշանակութիւն ունի Հայոց եկեղեցական զարգացման յետագայ շրջանի վրայ, որ կտեսնենք յետոյ: Այդ պատճառով էլ չափազանց մեծ է

նզովքներ միմեանց համապատասխան, և տասներորդը՝ միայն ասորերէն պահուած, իբրեւ վերջաբան՝ նզովում է բոլոր հերետիկոսներին, ընդունելով Ս. Հայրերի վարդապետութիւնը:

1) Այդպէս ենք կարդում սրբագրելով:

2) հմմտ. Մանագլեքտի ժողովի մասին Արշակ Տէր Միքելեանի միակողմանի և Հայոց եկեղեցին ջատագովելու նպատակով գրուած նկատողութիւնները՝ Die armen. Kirche. էջ 73 շար.

Մանագկերտի ժողովի այս արձանագրութեան նշանակութիւնը:

Բոլորովին ի զուր ջանք և միանգամայն աւելորդ էլ կլինի այդ ժողովական թղթի վաւերականութիւնը ցոյց տալ կամ մանրամասն ապացուցանել, որովհետեւ անվաւեր կամ կեղծ լինել չի կարող այն ամենեկին: Բաւական են միայն եպիսկոպոսների և նրանց աթոռանիստների հնազոյն ձևի անուաները, ամեն կասկած փարատելու համար, որ կարող էր առաջ դալ: Ուշադրութեան արժանի է նաև այդ գրուածքի ամբողջ ձևն ու արտայայտութեան եղանակը,—և որ նա այնպէս լաւ համապատասխանում է մեր այլ աղբիւրներից ունեցած տեղեկութիւններին Մանագկերտի ժողովի մասին: Ո՞վ և ի՞նչ նպատակով պէտք է կազմէր օրինակ՝ եպիսկոպոսների ցանկը և նզովքները գրէր կամ հայերէնից ասորերէն թարգմանէր, եթէ ընդունենք, որ հայերէնն է սկզբնագիրը, որ հաւանական չէ, քանի որ հայերէնից միայն հատակոտորներ են մնացել այս ու այն տեղ ցրուած իսկ ասորերէնը շնորհիւ Միքայէլ Ասորու բնագրի ամբողջապէս մեր ձեռքն է հասել:

Բացի այդ Միքայէլ Ասորին յիշում մի ծանօթութեան մէջ իւր աղբիւրը, որից նա վերցրել է ամբողջ արձանագրութիւնը: Նա ասում է.

«Լիտարբայի՝ Սիւնակեաց Յովհանն էլ այստեղ վերջացնում է իւր գիրքը, որ զրեց ժամանակների վրայ<sup>2</sup>, և որից մենք էլ ծաղկաքաղ արինք այս գոր-

---

1) Ձեռագրում «Յաթերի» է. հմմտ. սակայն բնագիր էջ 378, 377., ֆրանս. թարգմանութիւն հատոր Բ. էջ 357 ծանօթ. 1., ուր Յովհանն յիշում է այլոց շարքում:

2) Ասորերէն դարձուածքը իսկապէս նշանակում է «Ժամանակագրութիւն»:

ծիս մէջ, մինչև այստեղ»<sup>1</sup>։

Արդէն 1904 թուին մի քանի արտաքին նշաններէից և Միքայէլի ժամանակագրութեան մէջ եղած ուրիշ ցուցումներէից—օրինակ յիշատակութեան ձևից ու Յովհաննիս ուրիշների շարքում դասակարգելու տեղից եզրակացրել էինք, որ Լիտարբացին ժամանակակից պիտի եղած լինի Մանագկերտի ժողովին, որ նրանով էլ վերջացնում է իւր ժամանակագրութիւնը։ Սակայն այժմ, շնորհիւ վերև մի քանի անգամ յիշուած 846-ի ժամանակագրութեան, բոլորովին հաւաստի գիտենք, որ յիւրաւի Յովհան Սիւնակեաց Լիտարբացին ժամանակակից է եղել այս անցքերին և մեռել է 738 թուականին<sup>2</sup>։ Ուրեմն Մանագկերտի ժողովի արձանագրութեան մասին որ և է կասկած յայտնել անկարելի է դառնում միանգամայն։

Մանագկերտի ժողովի մասին մեր ունեցած այս բոլոր մանրամասն տեղեկութիւնները ապացուցանում են մի բան։ Այդ այն է, որ բացի Հայոց եկեղեցու պաշտամունքի և սովորութիւնների մէջ մտած անկարգութիւններն ու օտարամուտ ծէսերը վերացնելուց, այն ժողովում յիւրաւի միութիւն է առաջ եկել Հայոց եկեղեցու և Սեւերեան Յակոբիկների մէջ։ Այդ միութիւնը բնականաբար տեղի ունենալ կարող էր միայն այն դէպքում, եթէ մի կողմից հայերը մեղմացնէին իրենց «անապականութեան» ուս-

1) Chronique de Michel le Syrien, էջ 461 ասոր. բնագիր և 500 ֆրանս. թարգմանութիւն։

2) Chronicon ad annum Domini 846 pertinens (—Corpus Script. Christ. Orient. III 4, Script. Syri. ed. W. Brooks, 1904) էջ 235 շար. ասորերէն բնագիր, 178 շար. լատիներէն թարգմանութիւն։ Հմմտ. Երուանդ վրդ. «726-ի Մանագկերտի ժողովի ...ևն», Արարատ 1907, էջ 75—80։



մունքը Տիրոջ մարմնի մասին, իսկ միւս կողմից ասորիները այլ կերպ բացատրէին իրենց վարդապետութիւնը՝ «ապականացու» լինելու մասին: Վերև մէջ բերուածներից մենք տեսանք, որ յիրաւի երկու կողմն էլ «խոհեմութեամբ» այդպէս են վարուել և այդ պատճառով էլ միութիւնը գլուխ է եկել: Բայց թէ որքան թոյլ ու խախուտ էին այդ միութեան հիմունքները, իսկոյն երևում է այն հանգամանքից, որ երկու կողմն էլ շարունակում են կասկածով նայել միմեանց վրայ: Դրա փայլուն ապացոյցն այն է, որ Բարհեբրէոսը մի այլ տեղ ասում է. «Սակայն կարճ ժամանակից յետոյ, հայերը դարձան կրկին Յուլիանոսի հին դաւանանքին»<sup>1</sup>, այն ինչ եկեղեցական պատմութեան մէջ, ինչպէս տեսանք, ասել էր, որ հայերն սուհասարակ չհամոզուեցին:

Այնպէս որ իսկապէս այդ միութիւնը միայն ձևական էր և ամբողջ բանակցութիւնների ու աղմուկների հետևանքն այն էր եղել, որ Սեւերոսի վարդապետութիւնը հիմքից ջրելուց ու դատապարտելուց յետոյ (Տես Նզովք Զ. և Թ.), հայերը համաձայնել էին, ի հաճոյս Յակոբիկների, դատապարտել նաև ծայրայեղ յուլիանիտների ուսմունքը. յատկապէս այն նախադասութիւնը, թէ Քրիստոսի մարմինը նման է եղել Ադամի յանցագործութիւնից առաջ ունեցած մարմնին<sup>2</sup>, այդ նախադասութիւնը անշուշտ սխալ կերպով Յուլիանոսին վերագրելով: Սակայն եթէ այդ հանգամանքին չնայելով, այնուամենայնիւ մենք համեմատենք Յուլիանոս Հալիկառնացու ուս-

1) Assemani, BO II, 296.

2) Փիլոքսենոսի անուամբ յայտնի: Հմմտ. Assemani, BO II, 168 շար., Տես G. Krüger, «Julian von Halikarnass», PRE<sup>3</sup>, 9, էջ 608.

մունքը Մանագկերտի նգովքների մէջ արտայայտուած վարդապետութեան հետ, կտեսնենք, որ նոքա բոլորովին համապատասխան են միմեանց: Որովհետեւ եթէ Գ. նգովքի մէջ ասուում է, թէ Քրիստոսը մեր մեղանշական բնութիւնից է մարմին առել, իսկ Զ.-ի մէջ իսկոյն շեշտուում է, թէ Քրիստոսի մարմինը անապական էր ո՛չ ըստ բնութեան, այլ ըստ անճառ միաւորութեան<sup>1</sup>, այդ նշանակում է. թէև Քրիստոսը մեր մեղանշական բնութիւնից է մարմին առել, բայց այդ մարմինն անապական է դարձրել միանալով նրա հետ Կուսի արգանդում, ուրեմն ծննդից սկսած: Այդ իսկ պատճառով հայն այլ ևս կարիք չունէր նախաստեղծի յանցագործութիւնից առաջ ունեցած բնութիւնը մէջ տեղ քաշելու, ինչպէս անում էին այդ ծայրայեղ Յուլիանիտները: Հայերի այդ ուսմունքին ըստ էութեան բոլորովին

---

1) Ընդգծուած նախադասութիւնն ևս ուղղուած է անշուշտ ծայրայեղ Յուլիանիտների դէմ, որովհետեւ այդ խօսքերը Յուլիանոսի իրեն դէմ ասել չի կարելի: Եթէ Յուլիանոսը կամ Փիլոքսենոսը խօսում են Քրիստոսի բնութեան մասին, որ անշարժարելի և անմահ է եղել նրանց կարծիքով, նոքա ի նկատի ունին միշտ Քրիստոսի բնութիւնը միաւորութիւնից յետոյ, ո՛չ թէ լոկ աստուածային բնութիւնը: Այդ պատճառով էլ հին Հարց մօտ գործածական այդ նախադասութիւնը հայերի մօտ մի սոփեստական ձև է դարձել, որ իւր բովանդակութեամբ ուրիշ բան չի ասում, քան թէ վերև յիշուած Փիլոքսենեան համարուած նախադասութիւնը: Այստեղից սկսած նկատելի է Սքոլաստիկայի ազդեցութիւնը Հայոց եկեղեցում, որ գուցէ մի քիչ աւելի վաղ էր սկսուած, բայց որի առաջին նշանաւոր ներկայացուցիչներն են երևում Յովհան օձնեցին ու Սոսորովիկը: Սքոլաստիկական դատողութիւնն այնուհետեւ իշխում է նաև Հայոց եկեղեցում մինչև Ներսէս Շնորհալի և յետոյ:

համաձայն է Յուլիանոսի վարդապետութիւնը, որովհետեւ նա էլ «Քրիստոսի մարմնի մերի հետ նոյն էութիւնից լինելը այն բոլորին, երբ Լոգոսը միանում է նրա հետ, որոշ կերպով և իբրեւ հաւատից բղխող անհրաժեշտ պահանջ, ընդունում է և մերժում ամեն երկնային ծագումն ունեցող մարմին»<sup>1</sup>։ Մենք յետոյ կտեսնենք, որ Փիլոքսենոս Մաքսագեցին էլ այլ բան չէ ուսուցանում, քան այն, ինչ որ մենք վերը նկարագրեցինք։

Այդպիսով Մանագլեբրտի ժողովով իրապէս մերժուած կլինի ծայրայեղ Յուլիանիտների, հաւանօրէն Ակոխատիտների ուսմունքը. իսկ Յուլիանոսի վարդապետութիւնը ըստ էութեան մնում է կանգուն։ Այդ պատճառով էլ Բարհեբրէոսն ու ասորիներն առհասարակ իրաւունք ունին ասելու, թէ հայերը մնացին այնուամենայնիւ հաստատ իրենց «ծուռ» կարծիքին և չհամոզուեցին։

Եւ եթէ մենք Յովհան Օձնեցի կաթողիկոսի գրուածքները<sup>2</sup> ուշադրութեամբ կարդանք, այնտեղ էլ կգտնենք ճիշտ նոյն դաւանութիւնը, որ արտայայտուած է Մանագլեբրտի ժողովի նշովքների մէջ։ Նա թէև մի ընդարձակ գրութիւն ունի «Ընդդէմ Երևութականաց» (=Յուլիանիտների), բայց նրա ամբողջ դաւանութիւնը յուլիանական գոյն ունի և ուղղուած է աւելի Սեւերոսի և ծայրայեղ յուլիանիտների դէմ։ Հետաքրքրական է, որ նա յիշաւի

1) A. Harnack, Dogmengeschichte <sup>3</sup>, II, էջ 387.

2) Հմտ. նաև Յովհաննու իմաստասիրի Հայոց կաթողիկոսի խոստովանութիւն անշարժ յուսոյ մարմնանալոյ Բանին Քրիստոսի և ընդդէմ դաւանողաց զմի Քրիստոս յերկուս բնութիւնս. հրատարակեց Կարապետ վարդապետ, Էջմիածին 1896. արտատպած 1896-ի Ապրիլի Արարատից։

կուիւ է մղում այն կարծիքի դէմ, թէ Քրիստոսի չարչարանքներն ու կրքերը միայն երեւութական են եղել: Նրա կարծիքով այդ կարիքները եղել են «իրական»: Նա այս աշխարհում այնպէս չէ կերել, ինչպէս կերել էր Աբրահամի մօտ այն ժամանակ, ինչպէս Յուլիանիտներն են ասում, այլ նա կերել է իրապէս, այնպէս, ինչպէս մենք (ճիշտ նոյն ձևով է խօսում նաև Փիլոքսենոսը): Սակայն որ Քրիստոսը բոլոր չարչարանքներն ու մարդկային կարիքները կ'ամալէ յանձն առել, ինքն ըստ ինքեան հասկանալի է Յովհանն Օձնեցու համար<sup>1</sup>: Որ Յովհանն Օձնեցին այդպիսի մի զրուածք է յօրինել, ցոյց է տալիս մեղ, որ Յուլիանիտները, որոնք մինչև է. դարու վերջերը հայերի հետ յիրաւի միացած են եղել և այդպէս էլ նկատուել են, համաձայն չեն եղել հայերի և Սեւերեան Յակոբիկների մերձեցման և այդ պատճառով մեծ հոգս են պատճառել Յովհանն Օձնեցուն, որն ըստ Միքայէլ Ասորու ու Բարհեբրէոսի, շատ կողմնակից էր միութեան: Անշուշտ նոքա ընկել են նաև ծայրայեղ չափազանցութիւնների մէջ և մերժել են ամեն մարդկային բան Քրիստոսի մէջ, այնպէս որ հայերի համար այլ ևս անկարելի է դարձել նրանց հետ զնալ: Ինչպէս երևում է սակայն, հայերի և այս ծայրայեղ Յուլիանիտների մէջ վիճաբանութիւններն սկսուել են դեռ է. դարու վերջին: Դրան ապացոյց է Յովհանն Օձնեցու ուսուցիչ համարուած Թէոդորոս Քոթենաւորի գրութիւնը «Ընդդէմ Մայրազնւմա-

1) Յովհաննու Իմաստասիրի Աւանցելոյ Մատենագրութիւնք, Վենետիկ 1833. «Ընդդէմ Երեւութականաց», էջ 48—80, յատկապէս 48 շար., 56 շար., 59 շար., 65, 67, 70—74 և այլն:

յոյն»<sup>1</sup>, որ պէտք է անկասկած Յուլիանիտ եղած լինի: Այստեղ էլ կարծես պէտք է երկու մեծ կուսակցութիւններ ընդունել Հայոց եկեղեցու մէջ. մէկը աւելի հակամէտ զիջումներ անել դէպի Բիւզանդական եկեղեցու կամ նաեւ Սեւերեան Յակոբիկների կողմը, միւսը ընդհակառակն՝ ձգտող ոչ միայն հայրերի հաւատը, «Յուլիանականութիւնը» հաստատուն պահելու, այլ նոյն իսկ ասորի Յուլիանիտների ծայրայեղ չափազանցութիւններին համակերպելու: Պայքարը, ինչպէս երևում է, թեթեւ չէ եղել: Դրան ապացոյց է այն, որ բացի Թէոդորոս Քռթնաւորից և Յովհան Օձնեցուց, ուրիշ թեր ու դէմ գրողներ էլ եղել են այս շրջանում: Այդպէս օրինակ՝ յօգուտ զուտ Յուլիանական անապականութեան վարդապետութեան գրել են Թէոդորոս Բզնունեաց եպիսկոպոսը և Ստեփանոս Իմաստասէր Սիւնեցին, որոնցից վերջինը մինչև անգամ ծայրայեղ Յուլիանիտ է երևում և մէջ է բերում Փիլիքսենոսին վերագրուած Ադամի յանցագործութիւնից առաջ ունեցած բնութեան վերաբերեալ նախադասութիւնը<sup>2</sup>:

Իսկ այս ժամանակի միւս նշանաւոր անձնաւորութիւնը՝ Խոսրովիկը, որ մասնակցել է նաեւ Մանազկերտի ժողովին և առհասարակ շրջանի ամենաեռանդուն գործիչներից մէկն է եղել, բռնում է երկու ծայրայեղութիւնների մէջ միջին ճանապարհը: Նրա 5 գլխից բաղկացած երկասիրութիւնը Քաղկեդոնի

1) Յովհան Օձնեցի Մատենադրութիւնք, էջ 147—158.

2) Հմմտ. Գ. Տէր-Մկրտչեան, Ստեփանոս Իմաստասէր, Արարատ 1902, Մարտ-Ապրիլ. նաև առանձին. տես յաւակապէս էջ 2—8, 18—20, 30—31 հատուածներ Թէոդորոս Բաղէնից, 31—35:

վարդապետութեան, Յուլիանիաների և Սեւերեան-  
ների դէմ, որ վերջերս հրատարակուեց <sup>1</sup>, միջոց է  
տալիս մեզ բարեբախտաբար պարզ գաղափար կազ-  
մելու վիճելի խնդիրների մասին: Մեզ համար յատ-  
կապէս հետաքրքրական են վերջին երկու գլուխները,  
որոնց մի հեղինակի գործ լինելու մասին ոչ մի  
կասկած լինել չէ կարող:

Դ. գլխի վերնագիրն է. «Առ այնոսիկ, որ տարա-  
կուսին ի վերայ փրկչական կրից մարդկայնոց, թէ  
բնական պարտ է ասել, թէ անբնական»:

Այս գլուխը մի նամակ է, գրուած Անտիոքի  
պատրիարք Աթանասին: Այստեղ մենք տեղեկա-  
նում ենք, որ Աթանասը փափագ է ունեցել միու-  
թիւն հաստատելու հայերի հետ, զրգիւ է տուել մի  
ժողով գումարելու այդ առթիւ և շատ առաքինի  
մարդիկ է ուղարկել այնտեղ, ի թիւս որոց և Աթա-  
նաս ու Թէոդոտոս եպիսկոպոսներին (տես ցանկը):  
Երևում է, որ այդ ժողովի մէջ մի ինչ որ միու-  
թիւն է գլուխ եկել, որովհետև ժողովից յետոյ Թէո-

1) Երկասիրութիւնք խորովկայ Թարգմանչի. ընդար-  
ձակ ուսումնասիրութեամբ հրատարակեց Գարեգին վարդ.  
Յովսէփեան, էջմիածին 1899—1903: Ուսումնասիրութիւնը  
տուած է նաև Արարատում, 1899, էջ 211—216, 260—264,  
315—320, 408—413, 469—480, և խորովիկի մասին եղած  
գրութիւններից լաւագոյնն է: Վերջերս Ն. Ակինեանը  
նոյնպէս հրատարակեց խորովիկի մասին մի ընդարձակ  
ուշագրաւ ուսումնասիրութիւն, Հանդէս ամսօրեայ 1904,  
էջ 262—270, 304—316, 353—361, և 1905, էջ 19—22,  
114—116, 213—220, 361—370: Բացի այս երկուսից, խո-  
րովիկի մասին գրել են Ն. Բ. Սարգիսեան, Բագմավէպ  
1892, էջ 203—214., Ն. Յ. Տաշեան, Հանդէս Ամսօրեայ  
1892, Սեպտեմբերի համար և «Մատենագրական մանր ու-  
սումնասիրութիւնք» Վիեննա 1895, էջ 40—75:

դոտոր, որ ժողովի մէջ իւր Սեւերեան մոլորութիւնը բոլորովին չէր յայտնել, այլ լռութեամբ ծածկել էր, նրանից յետոյ անշուշտ գործին այն մեկնութիւնն է տուել, թէ հայերը յարել են Սեւերեան վարդապետութեան: Այս լուրը Հայաստանում հաւանօրէն կրկին յուզել է կրօններն և այդպիսով պատճառ է դարձել, որ Աթանաս պատրիարքի ներկայութեամբ Ասորոց կողմից Թէոդոսոս և Աթանաս եպիսկոպոսները և Հայոց կողմից Խոսրովը բանակցութիւն ունենան «Դերայիդրոշտադ»ում<sup>1</sup>: Այդ բա-

1) Դերայիդրոշտադից առաջ եղած ժողովն, ուր միութիւն է առաջ եկել, ի հարկէ Մանազկերտի ժողովն է: Խոսրովի ակնարկը (էջ 101) բոլորովին պարզ է. այնպէս որ Հ. Ն. Ակինեանի հետ (Հանդէս ամսօրեայ 1906, էջ 116) Դերայիդրոշտադի բանակցութիւնը Մանազկերտի ժողովից առաջ համարել, անկարելի է մեր կարծիքով:

Սակայն ինչ անուն է այս «Դերայիդրոշտադ», զընուար է հաստատապէս ասել: Սոյն գրքի գերմաներէն հրատարակութեան մէջ (էջ 82, ծանօթ. 1) մենք այն ենթադրութիւնն էինք արել, որ խօսքն անշուշտ Միջագետքում գտնուած մի ասորական վանքի մասին է, մանաւանդ որ վիճելի անուան առաջին մասը՝ «Դերայ» ամենայն հաւանականութեամբ ասորերէն «Դայրա» կամ «Դէյրա» խօսքն է, որ նշանակում է «Վանք»: Ի՞նչ էր ֆիացած «...Դրոշտադ»-ը մենք չէինք կարողացել գտնել: Գրքիս լոյս տեսնելուց յետոյ, 1904 թուի Հոկտեմբերի 31-ին, Սեմական գիտութեան նեստոր Թէոդոր Նեօլդեկէն գրում է ինձ նամակով իւր ենթադրութիւնը. «Ես սրբագրում եմ, Դայրա դԴրուստբատ» կամ աւելի ճիշտ . . . պատ=վանք բժշկապետի: Դուրուստպատ կամ Դուրուստբատ Խոսրով Պարուէզի ժամանակակից շաա անգամ յիշուած Գաբրիէլի տիտղոսն է»: «Ich conjiciere: daira dedrustbadh oder vielmehr «pat»=«Kloster des Gesundheitsmeisters»=Archiatros. Durustpat oder Durustbadh war der Titel des vielgenannten Gabriel

նակցութիւնից յետոյ միայն գրուած է *Խոսրովի թուղթը*, որպէս զի Աթանաս պատրիարքն իմանայ, որ իւր իշխանութեան ներքոյ գառնազգեստ գայլ կայ: Ապա *Խոսրովիկը մէջ է բերում հակառակորդի վարդապետութիւնը*, որ ասել է. «Անկատար և անփառաւոր և ապականացու եկաց մնաց մարմինն Քրիստոսի ի ծննդենէն մինչև ցյարութիւնն. իսկ յետ յարութեան շնորհէր գտանել նմա փառս, զկատարելութիւնն և զանապականութիւնն»<sup>1</sup>: Միևնոյն ժամանակ այդ հակառակորդն ասել է, թէ ինքը «ապականութիւն» (փտութեան մտքով) չի վերագրում Քրիստոսի մարմինն գերեզմանի մէջ<sup>2</sup>: Դրա համաձայն էլ նա չարչարելի և մահկանացու էր մինչև յարութիւն<sup>3</sup>, և նրա չարչարանքներն ու կրքերը, որոնցով նա բժշկեց կամ յաղթահարեց մերերին, ապականացու կրքեր էին և ոչ թէ փրկիչ<sup>4</sup>:

Որ այս դաւանանքի ներկայացուցիչը Սեւերեան է, բոլորովին պարզ է: Նրա դէմ բոլոր վրձնողականութեամբ կռիւ է մղում *Խոսրովիկը*<sup>5</sup>: Նա մինչև անգամ արտայայտում է այն կարծիքը, թէ

---

unter Chosrow Parwêz»: Պէտք է ենթադրել ուրեմն, և այդ ենթադրութիւնը շատ հաւանական է, որ «Դերայիզրոշպատը (այսպէս) այդ Գաբրիէլ «Մեծ բժշկապետի», ինչպէս նրան անուանում են հայերը, անունով կոչուած մի մոնոֆիզիտական վանք էր, անշուշտ հիւսիսային Միջագետքում, Հայաստանի սահմաններին մօտիկ: Հմմտ. Երուանդ վրդ. Տէր Միսնասեանց, Արարատ 1907, էջ 75—80:

1) *Խոսրովիկ*, Երկասիրութիւնք, էջ 107, հմմտ. 102.

2) Անդ՝ էջ 116 շար. «Ի գերեզմանին զապականութիւն ոչ ասեմ ընդունել մարմնոյն Քրիստոսի»:

3) Անդ՝ էջ 107.

4) Անդ՝ էջ 108.

5) Անդ՝ էջ 105—120.



այդպիսի մտածութիւնը անհրաժեշտաբար մի կողմից դէպի «Յուլիանականութիւն» պիտի տանի, միւս կողմից դէպի «Նեստորականութիւն»<sup>1</sup>։ Եթէ Քրիստոսը մինչև իւր յարութիւնը ապականացու մարմին ունենար, որ անհաղորդ էր աստուածային զօրութեանն ու փառքին, այն ժամանակ ծնուածը սոսկ մարդ կլինէր և Քրիստոսի մայր Մարիամը Աստուածածին չէր լինի. մի հայհոյութիւն, որ հաւատար է Նեստորի ասածին, եթէ նրանից դեռ աւելի չէ<sup>2</sup>։ Գաբրիէլ հրեշտակապետն աւետման ժամանակ ասաց. «Որ ծնանելոցն է ի քէն Սուրբ է, և Որդի Աստուծոյ կոչեսցի», իսկ Սեւերեան Թէոդոտոս եպիսկոպոսն ասում է. «Ի Մարիամայ ծնեալն անփառաւոր և անկատար է և զապականութիւն զգեցեալ»<sup>3</sup>։ Ո՞րտեղից պիտի յառաջ գար ապականացութիւնը, «պատճառ ոչ ունելով ի սկզբան լինելութեան»։ Չէ որ Աթանասն ասում է. «Վասն զի մարմնանալն Քրիստոսի յանամուսնութենէ և առանց մեղաց էր, ոչ գտաւ ի նմա ապականութիւն, զի ոչ կարէ բնակիլ մահ ընդ կեանս, և ոչ ապականութիւն ընդ անապականութիւն բնակէ»<sup>4</sup>։

Ե. գլուխն ընդհակառակն ուղղուած է Գերադիկորի Սարգիս եպիսկոպոսին<sup>5</sup>։ Այս հատուածի մէջ

1) Անդ՝ էջ 111 շար.

2) Անդ՝ էջ 113 շար.

3) Անդ՝ էջ 116.

4) Անդ՝ էջ 118.

5) Նորուն Պոսրովու թուղթ առ Սարգիս եպիսկոպոսն Գերադիկորայ, էջ 149—183, Գերադիկորի մասին ևս մինչև այժմ հնարաւոր չէ եղել հաստատուն բան ասել։ Հ. Բ. Սարգսեանը առանց որ և է հիմունքի Գերադիկորը նոյնացնում է Գերմանիկայի հետ, իսկ Գարեգին վրդ. Յով-

Խոսարովիկը ամբողջովին զբաղւում է Յուլիանոս Հալիկաոնացու և Սեբրոս Անտիոքացու խնդրով, պատմում է նրանց վէճի ծագումն ու զարգացումը և մաքառում է երկուսի դէմ էլ, բայց այս գլխում գլխաւորապէս Յուլիանոսի դէմ, որովհետև նախորդ՝ Դ.

սեփեանը այս տեղն էլ որոնում է սխալ կերպով Ասորիքում (Խոսարովիկ, ուսումնասիրութիւն, էջ 22):

Մեր կարծիքը «Գերադիկոր»-ի մասին հետեւեալն է. ամենից առաջ այդ անունն աղաւաղուած է. պէտք է կարդալ «Գերադիկոր»: «Դայրա» կամ «Դէյրա» ասացինք, որ վանք է նշանակում ասորերէն. «դ» տառը ենթակայութիւն ցոյց տուող շաղկապ է (Subordinierende Konjunktion): Մնում է «Իկոր» կամ գուցէ «Իկորա» բառը, որ պէտք է նոյնացնել անշուշտ Մայփերկատի սահմանում գտնուած և մեզ արդէն Միքայէլ Ասորու բնագրից յայտնի «Իգրայ»-ի կամ «Իկրայ»-ի վանքի հետ (Chronique de Michel le Syrien, էջ 457 շար. ասորերէն բնագիր, II 492—493 ֆրանս. Թարգմանութիւն): Մեր այս կարծիքի ճշմարտութիւնը հաստատում է նաև նրանով, որ Խոսարովիկը Սեբրեան Յակոբիկներին պատրիարք Աթանասին դրած թղթում կոչւ մղելով Սեբրոսի դէմ, այս գլխում, որ ուղղուած է «Գերադիկորայ»-ի (այսպէս) Սարգիս եպիսկոպոսին, յարձակում է աւելի Յուլիանիտների վրայ. իսկ մեզ յայտնի է, որ Իգրայի ասորի կրօնաւորները, որոնք միացած են Հայոց եկեղեցու հետ, Յուլիանիտ են համարւում: Եթէ ի նկատի ունենանք նաև այն հանգամանքը, որ Իգրայի վանքի առաջնորդը, ինչպէս վերև Միքայէլ Ասորու բնագրի մէջ կարդացինք, լինում էր միեւնոյն ժամանակ նաև Սասունի կամ Սանասնացւոց եպիսկոպոսը, պէտք է ասենք, որ Խոսարովիկ յիշած Գերադիկրայի Սարգիս եպիսկոպոսը ամենայն հաւանականութեամբ նոյն անձնաւորութիւնն է, ինչ որ Սանասնացւոց Սարգիս եպիսկոպոսը, որ յիշուած է հայ եպիսկոպոսների հետ միասին, թէև ամենից վերջը (№ 31), իբրև Մանազկերտի ժողովական: Տես երուսանդ վարդապետ, Արարատ 1907, էջ 75—80:

զլիում մանրամասն քննադատութեան էր ենթարկել Սեւերոսի վարդապետութիւնը, ինչպէս ինքն էլ գրում է Սարգիս եպիսկոպոսին<sup>1</sup>։ Նրա նպատակն է Սարգիս եպիսկոպոսին հեռու պահել երկու մոլար վարդապետութիւններից էլ։

Շատ ուշագրաւ են, և խնդրի համար ընդհանրապէս նշանակութիւն ունին, Յուլիանոսի և Սեւերոսի վէճի մասին Խոսրովկի տուած տեղեկութիւնները, որ և այդ պատճառով աւելորդ չենք համարում քաղուածօրէն մէջ բերել. «Ի ժամանակս Յուստիանոսի կայսեր, որ Թագաւորեաց զկնի Ջենոնի և Անաստասայ և խորհեցաւ նորոգել զժողովոյն Քաղկեդոնի սահմանն, զոր Ջենոնի և Անաստասայ խափանեալ էր։ Եւ իբրեւ ել հրամանս այս ի Թագաւորէն յաշխարհ, ամենեքին որք միանգամ ընդունէին զժողովոյն Քաղկեդոնի, պաշտէին զիւրաքանչիւր աթոռ՝ իսկ որք ոչ հաւանէին ընդունել, թողին զաթոռս իւրեանց և ի բաց զնացին. ընդ այլս ոմանս և Սեւերիոս, որ պատրիարքն էր Անտիոքայ Պիսիդեայ (?!) և Յուլիանէ Աղիկառնէ քաղաքի եպիսկոպոս, անհնազանդ եղեալք հրամանաց Թագաւորին, թողին զքաղաքս իւրեանց և զնացին զաղարեցին մերձ ի քաղաքն Աղէքսանդրի, ի կողմանս Եգիպտոսի։ Ապա յետ ժամանակի թշնամութիւն ինչ վասն հաւատոյ անկեալ ի մէջ նոցա, բաժանեցան ի միմեանց։ Զի ՅՈՒԼԻԱՆէ ասէր. Պարտ է զմարմինն Քրիստոսի անշարժարելի ասել և անմահականացու ի ծննդենէն որ ի կուսէն մինչ և ցյաւրտեան, քանզի չարչարելի և մահականացուն ասել, գտանի զնա ասացեալ ապականացու, ընդ ձեռն որոյ

1) Տես Խոսրովիկ, երկասիրութիւնք, Ե. Գլուխ, էջ 162.

հարկաւոր է ապա և երկուս բնութիւնս  
ասել: Իսկ ՍԵՒԵՐԻՈՍ ասէր. Ո՛հ, այլ պարտ է  
չարչարելի և մահկանացու ասել զմար-  
մինն Քրիստոսի ի ծննդենէն մինչև ցյա-  
րութիւնն, զի այսոքիկ և զկնի յարութեանն հե-  
տեալ լինին մարմնոյն Քրիստոսի. զի թէ անչար-  
չարելի և անմահկանացու մարմին ունէր  
մինչև ցյարութիւնն, գտանի եղեալ սուտ  
մարդեղութիւն նորա և զմարդկայինսն  
կատարեալ առ աչօք և ոչ ճշմարտու-  
թեամբ:

Այսպէս երկոքին սոքա երկուք այսոքիկ բանիւք  
մարտուցեալք ընդ միմեանս, ոչ մերձեանային յաս-  
տուածային գիրս իբրև յաղբիւրս լուսոյ, որ լուսա-  
ւորելն կարէ զմտացն աչս, այլ ..... սասանեալք եղէն  
յուզղափառութենէ առաքելական հաւատոյն, և մի-  
անգամայն ասել երկոքին ի ձեռն իրերաց զան-  
կանգնելին գլորեցան գլորումն:

Եւ կացին մնացին յամ գրի Մ. ամ սակաւ կամ  
աւելի, ի նմին կործանման եղեալք անբժշկելիք և  
անառողջանալիք: Եւ նստեալ իւրաքանչիւր ոք ա-  
ռանձինն ազգածինք և ցեղապետք՝ յիւրեանց անուն  
զանունն Քրիստոսի փոխեցին, անուանելով զհաւա-  
նեալսն իւրեանց Յուլիանիստ և Յակոբիկս:  
Յակոբ՝ ոչ որ Մ ծբնայ քաղաքին եպիսկո-  
պոսն էր, այլ հանճարեղ և կորովարան, որ ի կեն-  
դանութեան իւրում զբազում հերետիկոսաց էլխից  
զբերանս և կապեաց զհայհոյիչ նոցա լեզուս, և զկնի  
վախճանին եթող յիշատակարան անձին բազում գրո-  
եան իմաստութեամբ զարգարեալս և ծաղկեալս: Այլ  
և սա այն է, զոր Յակոբ կոչեն, որ ոչ եթէ  
ի պէտս եկեղեցւոյ եղև ձեռնադրեալ եպիս-

կողմից, այլ միաբանեալ ընդ Սեւերեայ՝  
ձեռնադրեցաւ ի նմանէ ի պէտս արքանե-  
կութեան անուանս թերիս այսմիկ, որ մե-  
ծաւ երագութեամբ ընթացեալ ծագէ ի  
ծագ ընդ բոլոր աշխարհս Ասորոց, ելից  
զամենայն տեղիս սարկաւագօք և քահա-  
նայիւք, ԴՆԵԼՈՎ ՆՈՑԱ ԲԱՆՍ Ի ԲԵՐԱՆ, ԿՈԶԵԼ  
Ի ՎԵՐԱՅ Ի ԻՐԵԱՆՑ ԶԱՆՈՒՆ ՅԱԿՈԲԱՅ ԵՒ ԽՈՍՏՈ-  
ՎԱՆԵԼ ԶՀԱՒԱՏՆ ՍԵԻԵՐԵԱՅ»<sup>1</sup>:

Պարզ երևում է, որ Խոսրովիկը շատ լաւ ծա-  
նօթ է ամբողջ խնդրին և իւր ընթացքին: Մեր ընդ-  
գծած կտորը շատ նշանակալից է այն պատճառով,  
որ այդտեղ մենք գտնում ենք Ը. դարու սկզբին  
(720-ական թուականներին) «Յակոբիկ» անուան ու-  
րոշակի գործածութիւնը և այն ձևով, որ դեռ շատ  
յետ՝ մինչև է. դարու սկիզբը գնալ կարող ենք, եթէ  
ոչ աւելի: Նոյն ձևով Խոսրովիկի մէջ գործ է ածւում  
նաև Յուլիանիստ խօսքը (տես նաև զԼ. Ա. էջ 46):  
Է. Նեստլէի-ի ասելով «Յակոբիկ» անուան գործա-  
ծութեան առաջին վկայութիւնն ունէինք մինչև այժմ  
միայն 787 թուից սկսած. Հմմտ. E. Nestle, „Jako-  
bitten“, PRE<sup>3</sup>, 8, էջ 566: Նոյն ընդգծած կտորից  
պարզւում է բոլորովին մեզ համար և մի ուրիշ կարևոր  
հանգամանք, որ մինչև այսօր անորոշ էր: Այդտեղից  
մենք տեսնում ենք, որ Յակոբիկները բացառապէս  
Սեւերոսի հետևող են եղել:

Շատ հետաքրքրական է նաև Խոսրովիկի հետևեալ  
կտորը. «Իսկ նոքա ոչ այսպէս, այլ բաժանեցան առ  
ինքեանս զմի մի ի նոցանէ, Սեւերիոս զայն որ ըստ  
ընութեան ասացեալ են ի գիրս և Յուլիանէ զայնո-

1) Խոսրովիկ, Երկասիրութիւնը, Ե. զլուխ. էջ 151—155.

սիկ, որ ըստ միաւորութեանն են բանք, և հաւաքեալ զնոսա եղին լինել զէնս պատեւրագմի ընդդէմ իրե-  
րաց: Ս եւ երիտանոս անշափապէս բերանաբացեալ և  
խրեալ ի բնաւորականսն, զմարմինն փոփոխելի ասաց  
և ապականակիր մինչև ցյարութիւնն, և զմարդկային  
կիրսն ապականութիւն ասաց և ոչ կիրս փրկչագործս  
..... իսկ Յուլիանէ այնքան սիրեաց թեակոխել  
զմիաւորութեանն բառիւք, մինչ զի իսպառ հրաժա-  
րեաց ի բնականաց անտի և ասաց զմարմինն Տեառն  
անշարչարելի և անմահականացու, որ լինի ընդ ձեռն  
այսպիսեաց անուանց հրեշտակական և ոչ մարդկա-  
յին բնութիւն: Եւ որ քան զայս առաւել ևս  
անխորհրդականագոյն է, ՅԱՆԴԳՆԵՑԱԻ ԱՍԵՂ  
ԱՆԵՂ, ԱՆՍԿԻԶՏՆ, ԱՆԺԱՄԱՆԱԿ, որ յայտնապէս  
զարարչականն ի ներքս ածէ բնութիւն և առնէ զեր-  
րորդութիւնն չորրորդութիւն և ոչ ևս երրորդութիւն:  
Եւ ապա դառնայ ի նքն զինքն ի բրեզայլ ոք  
արկանէ ընդ նզովիւք ասելով. եթէ ոք յերկ-  
նից բերեալ ասիցէ զմարմինն կամ յայլմէ  
բնութենէ, այլ ոչ ի մարդկային հոգեզէն  
բնութենէս, նզովեսցի»<sup>1</sup>:

Այս կտորից մենք տեսնում ենք, որ Յուլիա-  
նոսին սովորութիւն է դարձել շատ բան վերագրել,  
որ նրա մտքովն անգամ չէ անցել. օրինակ՝ որովհետև  
Խոսրովի հակառակորդները ամենածայրայեղ Յուլիա-  
նիսներն են, կամ այսպէս կոչուած Ակտիստետները<sup>2</sup>,  
այդ պատճառով Խոսրովի կը նրանց ուսմունք Քրիստոսի  
մարմնի անեղ (զրա համար էլ կոչուում են Ակտիստետ)

1) Խոսրովի, Երկասիրութիւնք, Ե. գլ. էջ 161—163:

2) Անդ՝ էջ 163, 177 շար., Ակտիստետների մասին  
համտ. Krüger, «Monophysiten». PRE<sup>3</sup>. 13, էջ 400., Harnack,  
Dogmengeschichte<sup>3</sup>, II էջ 388.

լինելու մասին վերագրում է առանց այլ և այլութեան սխալ կերպով Յուլիանոս Հալիկառնացուն: Եւ այդ զարմանալի է յատկապէս այն պատճառով, որ Խոսրովկին շատ լաւ յայտնի է Յուլիանոսի ուսմունքը. նրա բերած նգովքը, որ միանգամայն վաւերական է և պատկանում է Յուլիանոսին, պարզ կերպով ցոյց է տալիս այդ բանը: Չնայելով որ նա պարզ կերպով նշում է երեութեան մարմին ընդունողներին, ուրեմն իւր կուսակցութեան ծայրայեղներին, այնուամենայնիւ Խոսրովիկը նրան երեութեան է անուանում և մաքառում է նրա դէմ, այն ինչ յայտնի է, որ այնպիսի նշանաւոր «Յուլիանիտ»ներ, ինչպէս Փիլոքսենոսն է, Յուլիանոսի նման կռիւ են մղել «Երեութեանութեան» դէմ, իրենց վարդապետութիւնից հակառակորդների հանած եզրակացութիւնները ամենեւին չընդունելով ու բացարձակ կերպով մերժելով: Բացի այդ՝ Յուլիանոսին դարձնելով մի տեսակ տիպար բոլոր ծայրայեղութիւնների, նրան էլ վերագրել են բոլոր ծայրայեղութիւնները միաբնակութեան մէջ: Եթէ հայ եկեղեցական հայրերից շատերը աւելի խորը կերպով պատկերէին Յուլիանոսի ուսմամբ և նրան ի զուր տեղը պատասխանատու չհամարէին ուրիշների ասածների համար, անշուշտ պիտի տեսնէին, որ իսկապէս ասած՝ Յուլիանոսն հէնց այն է քարոզում, ինչ որ իրենք ուզում են, բայց բազմաթիւ անհասկանալի տերմինները իրար հետ շփոթելով, կարգին չեն կարողանում:

Տեսնենք այժմ համառօտ կերպով, թէ ի՞նչ է իրեն՝ Խոսրովկի ուսմունքը: Ինչպէս վերէն յիշեցինք, Սքոլաստիկան իշխող է այստեղ: Քրիստոսի գործունէութիւնը բաժանւում է երկու մասի և ստորագասւում բոլորը հին հայրերից վերցրած, բայց այժմ չափազանց ձգձգուած «ըստ բնութեան» և «ըստ

անճառ միաւորութեան» բանաձեւերին: Այդպէս նա ասում է, թէ Քրիստոսի մարմինը «ըստ բնութեան» մարդկային է եղել, իսկ «ըստ միաւորութեան» աստուածային<sup>1</sup>: «Բնութեամբ է փրկչական մարմինն չարչարելի և մահկանացու, իսկ միաւորութեամբ անաւրէնութեանն անչարչարելի և անմահ»<sup>2</sup>: Այդ պատճառով էլ միայն այն կարելի է վերագրել Քրիստոսի մարմնին (ըստ բնութեան), ինչ որ յատուկ է և մարդկային մարմնին. «Իսկ այնոքիկ ասուանք, որք միայն զարարչական բնութիւնն փաղանդանակի նշանակէ, ընդ որում ոչ այլ ոք ի գոյիցս լծակցի հոմանունութեամբ, ոչ է պարտ և ոչ իւրք գնոսա առնուլ ի վերայ մարմնոյն Քրիստոսի, այսինքն անեղ, անսկիզբն, անժամանակ, և որ սոցին նման, զի ընդ ձեռն այսպիսեացս անուանց ոչ լինի մարմինն արարածական, այլ անեղ. և որ անեղն է, համագոյակից լինի աստուածութեանն»<sup>3</sup>: Յուլիանոս Հալիկառնացու և Սեւերոս Անտիոքացու մեծ սխալն այն է, որ նրանք չափազանցութեան մէջ են ընկնում: Սեւերոսը բնական գործունէութեան նկատմամբ, Յուլիանոսն ընդհակառակը «ըստ միաւորութեան». այդ պատճառով էլ պէտք է մերժուեն նոքա<sup>4</sup>: «Անմահական և անչարչարելի Բանն իւրացոյց իւր ի մարդկանէ մարմին, որով կարելի և հնարաւոր էր չարչարել և մեռանել»<sup>5</sup>: «Բնական է Աստուածն Բանի անչարչարելի և անմահն գոյ. և խոստովանեալ եղև ի բարեպաշտից զնա չարչարա-

1) Խոսրովիկ, Երկասիրութիւնք, գլ. Ե. էջ 158.

2) Անդ՝ գլ. Դ. էջ 125. հմմտ. գլ. Ե. էջ 170.

3) Անդ՝ գլ. Ե. էջ 156 շար.

4) Անդ՝ գլ. Ե. էջ 162 շար.

5) Անդ՝ գլ. Դ. էջ 104. հմմտ. գլ. Ե. էջ 168 շար.



նաց և մահու համբերեալ, յաղագս ընդ չարչարելոյն և մահկանացուին միաւորելոյն: Եւ բնական է մարմնոյն չարչարելին և մահկանացուն գոլ. և նոյն ինքն ստացեալ ունի և զանչարչարութիւն և զանմահութիւն ընդ ձեռն առ անչարչարելի Բանն միաւորութեան»<sup>1</sup>:

Իսկ Լոգոսի միացումը մարդկային բնութեան հետ, ուրեմն մարդեղութիւնը, Խոսրովիկը պատկերացնում է հետեւեալ ձևով. «Աստուածն Բան մարմին զգեցեալ է ի կուսէն, և մարմինն որ ի կուսէն յԱստուածն Բան միաւորեալ մշտնջենաւորութեամբ: Բանն Աստուած, որ յԱստուծոյ Հօրէ ծնեալ է ըստ էութեան յառաջ քան զամենայն յաւիտեանս, նոյն ինքն ըստ ժամանակի ծնաւ մարմնով ի Սուրբ կուսէն: Բան անմարմին, որ յԱստուծոյ Հօրէ, եղև ճշմարտութեամբ մարդ յարգանդի կուսին: Ոչ ի լինելն մարդ յեղումն ընկալաւ, զհրաշափառականն իւր արարեալ զմիաւորութիւն, ոչ փոփոխել անմարմինն ի մարմին և ոչ մարմին յանմարմնութիւն փոփոխելով. այլ կացեալ մնացեալ ի նմին, որ էնն, որպէս ուսուցին Սուրբ Հարքն, և միացեալ անքակութեամբ, անշփոթութեամբ ի վեր քան զիմաստս արարածոց»<sup>2</sup>, Այդ պատճառով էլ այն մարմինը, որ նա մեզնից առաւ, թոյլ և անկատար չմնաց, այլ լցուելով ամենագոր և արարիչ Լոգոսի զօրութեամբ, դարձաւ կատարեալ և աստուածային, այնպէս որ մարդկային բնութեան վտանգները նրա մօտ վերացած էին<sup>3</sup>:

1) Անդ՝ գլ. Դ. էջ 124 շար. հմմտ. էջ 144.

2) Անդ՝ Գլ. Ե. էջ 176 շար.

3) Անդ՝ Գլ. Դ. էջ 128, 131 շար., 143. Հմմտ. Գլ. Ե. էջ 168 շար., 173.

Շատ յաճախ է շօշափում Խոսրովիկը Սեւերոսի և Յուլիանոսի վիճաբանութեան գլխաւոր կէտը՝ թէ ինչպէս է կրել Քրիստոսը մարդկային կրօնին ու տանջանքները: Ամենից աւելի պարզ կերպով արտայայտում է Խոսրովիկն իւր կարծիքը այդ խնդրի մասին բնականաբար Դ. զլխում, ուր նա Սեւերեանների դէմ է գրում: Որովհետեւ Տիրոջ մարմինը աստուածային յատկութիւններով ճոխացաւ, դրա համար էլ «Ոչ կարէր յիւրոց անտի բնականացն առանձնապէս յինքեան վերեցուցանել մարմինն և ոչ մի ինչ, այլ զորս միանգամ Բանն Աստուած թողացուցանէր կրել նմա զիւրսն, որքան կամի եւ ուր եւ երբ եւ որպէս»<sup>1</sup>: Շատ անգամներ շեշտում է առանձնապէս, որ Քրիստոսը տանջանք, մահ, մարդկային կարիքներ յանձն է առել միայն կամաւ. «Իսկ զչարչարանս և զմահ, յորժամ կամեցաւ և ընկալաւ Տէրն ի մարմին իւր, յիւրում սահմանեալ ժամու, ընդ նմին և զայլ կիրս մարդկային . . . . Քրիստոսըստ առաջ սահմանեալն ժամանակի, և յորժամ կամէր խոնարհել ի մարդկայինսն, և ոչ թէ կիրքն կարող էին զիւրաքանչիւրսն ի վերայ ածել մարմնոյն նորա զվտանգն, որպէս միոյ միոյ ուրուք ի մարդկան է»<sup>2</sup>: «Բայց սակայն և զայս գիտել արժան է, զի զամենայն, զոր միանգամ կրեաց Քրիստոս զմարդկայինս, ոչ առանց

3) Անդ՝ Գլ. Դ. էջ 128. Հմմտ. Գլ. Գ. էջ 95. «Համօրէն կիրս մարդկայինս՝ հնգեկանս և զմարմնականս, յիւրումն բացերեցոյց մարմնում, որքան կամեցաւ և երբ և ուր»:

1) Անդ՝ Գլ. Դ. էջ 120 շար., Հմմտ. Գլ. Ե. էջ 168 շար., 173.

առտուածային ներգործութեան զայսոսիկ կատարէր . . . . Նոստովանեալ կրել զմարդկայինսն, և ի վերայ բեր կամօք զայն կատարեալ. և մի զնոսին զկամաւոր զկիրս ապականութիւն ի նմա իմանայր, այլ մարդասիրութեան կարեկցութիւն<sup>1</sup>: Բոլորովին սխալ է նաև ընդունել, թէ Քրիստոսը մի այնպիսի մարմին է ընդունել, որպիսին ունէր Ադամը յանցագործութիւնից առաջ. նոյնպէս սխալ՝ կարծել թէ առաջին մարդու այդ մարմինը ազատ է եղել մարդկային կարիքներից ու տանջանքներից: Որովհետև Քրիստոս կամաւորապէս կրել է բոլոր մարդկային կարիքները, սակայն առանց մեղքի և ապականութեան: Եթէ նախատեղծի մարմինը այլ կերպ էր, քան թէ մերը, ուրեմն ազատ կարիքներից, իսկ Քրիստոս այդպիսի մարմին է առել, այն ժամանակ «առ աչօք ապա պարտին լինել Քրիստոսի կիրքն և ոչ ճշմարտութեամբ»<sup>2</sup>: Այդ «Երևութականութեան» գէտ է կուռմ Նոսրովիկը, մերժում է նաև այն կարծիքը, թէ Քրիստոս երկրի վրայ եղած ժամանակ այնպէս է կերել, ինչպէս մի ժամանակ Աբրահամի մօտ<sup>3</sup>, և ցանկանում է հաստատուն պահել Փրկչի կրքերի իրական լինելը<sup>4</sup>:

1) Անդ՝ Գլ. Դ. էջ 129 շար.

2) Անդ՝ Գլ. Ե. էջ 166 շար.: Գ. գլխում Նոսրովիկն ընդհանրապէս մերժում է Ադամի անկումից առաջ անմեղ և անկիրք բնութիւն ունենալը: Ադամն ազատ կամք ունէր վճռելու և որովհետև նա վճռեց չարի կողմն անցնել, այդ պատճառով էլ մեղք գործեց և ընկաւ:

3) Անդ՝ Գլ. Ե. էջ 170 շար.

4) Անդ՝ Գլ. Ե. էջ 174 շար.

Եթէ այժմ հարցնելու լինինք, թէ ի՞նչ է ուզում Խոսրովիկը իւր այս վարդապետութեամբ, պէտք է ամենից առաջ շեշտենք, որ զանազան դաւանական կուսակցութիւնների ազդեցութիւնը շատ զօրեղ է նրա վրայ: Շատ պարզ է, որ նրա վարդապետութեան հիմունքը զուտ մոնոֆիզիտական է. իսկ Սեւերոսի ու Յուլիանոսի վիճաբանութեան զրլխաւոր խնդրի մէջ նա բացարձակ կերպով բռնում է Յուլիանոսի կողմը, թէև դատապարտելով Յուլանիստների ծայրայեղութիւնները: Կարճ խօսքերով արտայայտած՝ նրա դաւանանքը հետևեալն է. Բանն Աստուած ճշմարիտ մարդ դարձաւ Մարիամ կոյսից. նա մեր մեղանշական բնութիւնից առաւ իւր մարմինը, բայց առանց այն անմարմնութեան փոխելու, ինչպէս և նրա անմարմնութիւնը մարմնաւորութեան չփոխարկուեց: Բայց այդ մարմինը աստուածային յատկութիւններ ընդունեց, աստուածութեան հետ միանալու պատճառով, դարձաւ կարող և փառաւոր և ազատ մարդկային մարմնի վտանգներէ: Այնուամենայնիւ նա մարդկանց ցաւակցելով յաւիտենական տնօրինութեան համաձայն (κατὰ οἰκονομίαν) կամաւորապէս ենթարկուեց մարդկային կարիքներին:

Սակայն այս հիմնական դաւանանքին դժբախտաբար նա կցում է նաև բոլորովին օտար գաղափարներ, օրինակ՝ Բանի անքակտելի և անբաժանելի միութիւնը մարդկային բնութեան հետ, որ անշուշտ մտել է բիւզանդական ազդեցութեան շնորհիւ, որոնց կայսրները շարունակ հետամուտ էին և ոչ մի առիթ բաց չէին թողնում Յունաց եկեղեցու դաւանանքը հայերի վզին փաթաթելու, ինչպէս

օրինակ Հայոց Եզր կաթուղիկոսի ժամանակ<sup>1</sup>։ Բացի այդ՝ Քրիստոսի գործունէութեան սքոլաստիկական բաժանումով («ըստ բնութեան» և «ըստ անճառ միաւորութեան») միայն հնարաւոր եղաւ Օձնեցու և Խոսրովի համար՝ Սեւերեան Յակոբիկներին մի փոքր զիջում անելու. ընդունելով օրինակ, որ Քրիստոսի մարմինը չարչարելի է եղել և մահկանացու, միայն «ըստ բնութեան», բայց ոչ «ըստ անճառ միաւորութեան»։ Այդ բանաձեւերի և ոչ թէ մտքի յետեւից ընկած սքոլաստիկական Յովհան Օձնեցուց ու Խոսրովից սկսած ազատ մուտք գործեց Հայոց եկեղեցու մէջ և այնուհետեւ կարելի է գտնել համարեա բոլոր դաւանական թղթերում։ Այդ պատճառով էլ երկու յիշեալ անձնաւորութիւնների վրայ երկար կանգ առանք, որոնք այդ տեսակէտից դարազուլիս են կազմում Հայոց դաւանանքի զարգացման պատմութեան մէջ։ Յոյս ունինք, որ մեզ յաջողուեց ցոյց տալ, թէ ռոտեղից է ծագել Հայոց եկեղեցական հայրերի անհետեւողականութիւնը դաւանանքի մի քանի կէտերում, կամ դոնէ ինչպէս և երբ է յառաջ եկել։

Մեր բոլոր ասածներից երևում է, թէ որքան քիչ են ընդ առաջ եկել հայերը ասորի (Սեւերեան) Յակոբիկներին<sup>2</sup>. միւս կողմից սակայն ասորիներն էլ

---

1) Հմատ. Բիւզանդացւոց միութեան փորձերի մասին այս շրջանում՝ Արշակ Տէր-Միքելեան, Armenische Kirche էջ 58—73.

2) Խրատական էւուշագրաւ Փոտի այն տեղեկութիւնը, թէ Յուլիանոսի գրուածքները Մանազկերտի ժողովում են հայերէն թարգմանուել «ի ձեռն Սարգսի» (երեւի Մայրապաւնեցու աշակերտ). հմատ. Правосл. Палест. Сборник XI 1, էջ 182—183.

անհաւատարիմ չեն գտնուել իրենց դաւանութեան նկատմամբ: Այնուամենայնիւ երկու եկեղեցիներն զգալով իրենց միացնողը քաղկեդոնականութեան դէմ և բաւականաչափ խաղաղասիրութիւն ունենալով, Մանագլեբտի ժողովում միութեան դաշն կապեցին: Բայց որովհետեւ երկու դարից ի վեր Հայոց եկեղեցում դատապարտուած էր Սեւերոսը, Սեւերեան Յակոբիկներն ամեն կերպ աշխատեցին, օգտուելով նաև ծայրայեղ Յուլիանիտների կամ Ակտիւստեանների (տ. վերև խորովկի խօսքերը) անծայր չափազանցութիւններից և սրանց ասածները սխալ կերպով Յուլիանոսին վերագրելով, գոնէ Յուլիանոս Հաղիկառնացուն էլ դատապարտել տալ իբրև այդպիսի ուսման հնարող, որ նա չէր<sup>1</sup>: Այս կէտում նրանք հասան իրենց նպատակին: Ը. դարուց սկսած Հայոց դաւանական թղթերում Սեւերոս Անտիոքացու հետ միասին Յուլիանոս Հալիկառնացին էլ յիշուում է իբրև հերետիկոս և դատապարտուում: Որ այդ այդպէս է և Յուլիանոսը միայն Ը. դարու առաջին կիսից սկսած է դատապարտուում, երևում է պարզ կերպով այն հանգամանքից, որ Հայոց մատենագիրները<sup>2</sup> մինչև վերջն էլ առանձին յարգանքով ու համակրանքով են խօսում Եղրի հակառակորդ յայտնի Յովհան վարդապետ Մայրավանեցու մասին: Իսկ Մայրավանեցու Յուլիանիտ լինելու նկատմամբ ոչ մի կասկած լինել չէ կարող: Ո՛չ միայն այն պատճառով, որ այդպէս է

1) Հմմտ. Խորովկի, Երկասիրութիւնք, էջ 163.

2) Հմմտ. Յովհաննէս Կաթողիկոս, Մոսկուա 1853, էջ 45—46., Ասողիկ, էջ 87—88., Վարդան Վենետիկ 1862. էջ 61—62., Կիրակոս, Վենետիկ 1865, էջ 31., Սամուէլ Ասեցի, էջ 79—80:

վկայում նրա մասին Կ. Պօլսի Փոստ պատրիարքը<sup>1</sup>, այլ որովհետեւ այդպէս էլ յայտնի է նա Հայոց գրականութեան մէջ, թէն շատերն աշխատում են նրան արդարացնել, յուլիանական աղանգը վերագրելով նրա աշակերտ Սարգսին, որին իբր թէ նա հալածել է հերետիկոսութեան մասին տեղեկանալուց յետոյ<sup>2</sup>։ Պէտք է ի նկատի ունենալ, որ Թէոդորոս Թութենաւորի «Ընդդէմ Մայրագումացոյն» գրած ճառի տուեալներն էլ ակնհերե կերպով ապացուցանում են Մայրավանեցու յուլիանիտ լինելը<sup>3</sup>։ Եթէ Յուլիանոս Հալիկառնացին վաղուց նղովուած լինէր Հայոց եկեղեցում և Յուլիանականութիւնը գատապարտուած, անկարելի կլինէր այդպիսի համակրանքը։ Բայց աւելի փառաւոր ապացոյց կայ մեր ձեռքին, որ Յուլիանոսը միայն Ը. դարու սկզբից սկսած է դատապարտուում

1) Հմմտ. նրա Թուղթը Հայոց Զաքարիա կաթողիկոսին, Правосл. Палест. Сборникъ XI, 1. էջ 182 շար.

2) Տես բոլոր ծանօթ. 2 յիշուած մատենագիրները։ Հետաքրքրական է այստեղ էլ Փոստի վկայութիւնը, որի ասելով Մայրավանեցին աքսորւում է Կովկաս Ներսէս Շիրողի ժամանակ, բայց նրա մահից յետոյ վերադառնում է և «զոր ինչ խորհէրն արար, մանաւանդ յորժամ Թարգմանեցան ի հայս գիրքն Յուլիանեայ Աղիկառնացւոյ, ի ձեռն Սարգսի ի Ժողովն Մանձկերտի, առաւել զօրացան բանքն նորա և Թուղթեալ տիրեցին ընդհանուր աշխարհի ձեռ։ Правосл. Палест. Сборникъ, XI 1. էջ 182—183.։ Ուրեմն ոչ միայն մինչև Մանազկերտի Ժողովը Յուլիանականութիւնը Հայաստանում դատապարտուած չէ եղել, այլ արտաքինների կարծիքով դեռ ոյժ ու զօրութիւն է ստացել այն հանգամանքի շնորհիւ, որ Յուլիանոս Հալիկառնացու գրեթէ Ը. դարու սկզբին Թարգմանուել են հայերէն Յովհան Մայրավանեցու աշակերտ Սարգսի ձեռքով։

3) Յովհան Օձնեցի, Մատենագրութիւնք, Վենետիկ 1833, էջ 147—158.

Հայոց եկեղեցում. Յովհան Օձնեցու կրտսեր ժամանակակից Ստեփանոս Սիւնեցու մի թղթի մէջ, որի մասին յետոյ խօսք կլինի, Յուլիանոս Հալիկառնացին իբրեւ «ՍՈՒՐԲ» է յիշուում<sup>1</sup>: Այս բոլորից յետոյ, այդ վկայութիւնը միայն բաւական է փակուած աչքերն անգամ բաց անելու համար:

Այս էր հաւատոյ մասին եղած վէճերի վերջը: Սակայն բանակցութիւն եղել է անշուշտ նաեւ եկեղեցական սովորութիւնների մասին: Վերեւ մի քանի խօսքով ակնարկեցինք, թէ ինչի մասին էր խօսքն այն ժամանակ համաձայն Ասողիկի տուած տեղեկութեան. անխառն գինի հաղորդութեան բաժակի մէջ և անխմոր հաց: Դրա վրայ աւելանում էր անշուշտ նաեւ ծննդեան տօնի խնդիրը, որ ասորիները բոլոր միւս աղգերի հետ միասին Դեկտեմբերի 25-ին էին տօնում, իսկ հայերը յայտնութեան տօնի հետ Յունուարի 6-ին: Այդ ցոյց է տալիս մեզ Էջմիածնի Գէորգեան ցուցակ № 102 ձեռագրի մէջ եղած մի փոքրիկ գրուածք, որի վերնագիրն է. «Հարցմունք հայրապետին Անտիոքայ ընդ Խոսրով Հայոց վարդապետ յաղագս դժնունդն առնելոյ»<sup>2</sup>: Ամենայն հաւանականութեամբ Անտիոքի պատրիարքը վերեւ յիշուած

1) Գիրք Թղթոց, էջ 329. «Սուրբն Յուլիոս Աղկուրնացին»: Նշանակելի է նաեւ որ Կոմիտաս կաթողիկոսի և Կոստանդնուպոլսի պատրիարքի զրուցատրութեան մէջ էլ (Գիրք Թղթոց, էջ 484—497) Հայոց հայրապետը Դիոսկուրոսի, Պետրոս Աղէքսանդրացու, Ստեփաննոս Եփեսացու, Տիմոթէոս Էլուրոսի հետ միասին Յուլիանոսին էլ եկեղեցու ուղղափառ հայր է համարում (էջ 491 շար.):

2) Հրատարակուած Խոսրովի երկերի հետ միասին էջ 187—197.



Աթանասն է (ձեռագիրը գրուած է 971 թուին), իսկ Հայոց վարդապետ Խոսրովը՝ մեր Խոսրովիկը։ Բայց Խոսրովի մեծ գրուածքից էլ երևում է, որ այն ժամանակ վիճել են ծննդեան տօնի, ինչպէս և անխառն գինու և անխմոր հացի մասին։ Նոյն խնդիրը կայ նաև Յովհան Օճնեցու գրուածքներում, ոչ միայն նրան վերագրուող «Սակս ժողովոց»ի մէջ<sup>1</sup>, այլ և նրա վաւերական երկերում ու կանոնների մէջ<sup>2</sup>։ Հետաքրքրական է, որ նրան մի գրուածք է վերագրւում՝ «Ընդդէմ այնոցիկ, որ ապականեն զսուրբ խորհուրդն ի ձեռն խմորոյ և ջրոյ»<sup>3</sup> վերնագրով։ Դժուար է թէև ապացուցանել, թէ Յովհան Օճնեցին է այդ գրութեան հեղինակը, բայց բոլորովին անկարելի համարելու բան չէ։

Ի վերջոյ յիշենք նաև Ը. գարու մի ուրիշ գրութիւն, որը թէև ասորիներին չէ ուղղուած, բայց նոյնպէս ցոյց է տալիս իւր բովանդակութեամբ, որ յիւրաւի այդ ժամանակները յիշեալ պաշտամունքի և սովորոյթի վերաբերեալ խնդիրները ընդհանուր հետաքրքրութեան և ուշադրութեան առարկայ են եղել։ Այդ գրութեան վերնագիրն է. «Ստեփաննոսի Սիւնեաց եպիսկոպոսի, մեծի իմաստասիրի, պատասխանի թղթոյն Անտիոքու եպիսկոպոսի, զոր վասն հաւատոյ գրեալն էր»<sup>4</sup>։ Թուղթը զբաղւում է զլիաւորապէս Աւետեաց և Ծննդեան տօներով, որ հայերը Մարտի 25-ին և Դեկտեմբերի 25-ին չեն կատարում,

1) Գիրք Թղթոց, էջ 220—233.

2) Վենետիկ 1834, Հայերէն և Լատիներէն։ Հմմտ. Ատենաքանութիւն, էջ 30 և կանոն 8, 9 և 20.

3) Գիրք Թղթոց, էջ 234—238.

4) Գիրք Թղթոց, էջ 323—334.

ինչպէս միւս բոլոր քրիստոնեայ ազգերը, այլ և «որ խաչեցար վասն մեր»-ի (σταυρωθεις δι' ἡμᾶς) խընդրով: Վերջին խօսքերը ցոյց են տալիս, որ նամակը գրուած է ոչ թէ ասորի միաբնակների, այլ Անտիոքի յոյն պատրիարքին: Այդ ցոյց է տալիս, որ այն ժամանակուայ բոլոր եկեղեցական շրջաններում պաշտամունքի հետ կապուած սովորութիւններն են եղել ամենամեծ հետաքրքրութեան առարկայ, որոնք և դեր են կատարել ու վէճի առարկայ եղել:

Մանագլերտի ժողովն էլ այս խնդիրներում չէր կարողացել միատեսակութիւն և միութիւն առաջ բերել հայերի և ասորիների մէջ: Եւ որովհետեւ այդ խնդիրները միանգամ ասպարէզ էին եկել, մինչև վերջն էլ ֆնացին մշտական վիճաբանութեան առիթ. վիճաբանութիւններ, որոնք յաճախ առաջ էին տարւում համբերատարութեամբ ու խելամտութեամբ, բայց որոնք ի վերջոյ ծայրայեղութեան հասան և փոխադարձ կասկածամտութեան ու անարգանքների պատճառ դարձան:

---

## ԳԼՈՒԽ Դ.

**ՅԱՐԱԲԵՐՈՒԹԻՒՆՆԵՐԻ ՇԱՐՈՒՆԱԿՈՒԹԻՒՆԸ, ԳԼԽԱ-  
ԻՈՐԱՊԷՍ ՀԱՅԵՐԻ ԵՒ ԱՍՈՐԻՆԵՐԻ ՎԻՃԱԲԱՆՈՒ-  
ԹԻՒՆՆԵՐԸ ՊԱՇՏԱՄՈՒՆՔԻ ՍՈՎՈՐՈՅԹՆԵՐԻ ՄԱՍԻՆ  
ՄԻՆՁԵՒ ԺԲ. ԴԱՐՈՒ ՎԵՐՋԸ.**

Մի դարից աւելի շրջանի համար այլ ևս ոչ մի տեղեկութիւն չենք գտնում հայ և ասորի գրականութեան մէջ մեր խնդրի մասին: Հայ ժողովրդի կեանքի ամենածանր շրջաններից մէկն էր այդ՝ արաբական բռնակալ և դաժան տիրապետութեան ներքոյ: Անընդհատ կռիւներ երկրի իշխանների հետ, մինչև նրանց ճնշելը, ապա շարունակ ապստամբութիւն և արիւնահեղութիւն տիրող էր երկրում. այնպէս որ ժամանակը ամենեւին յարմար չէր դաւանական և ծիսական վէճերի համար<sup>1</sup>: Այդպիսի խնդիրներ յարուցանել հնարաւոր էր միայն այն ժամանակ, երբ երկրում փոքր ի շատէ անդորրութիւն էր տիրում. և յիշաւ թ. դարու վերջին տասնամեակներից սկսւում են նոքա: Այդպէս տեղեկանում ենք, որ հայերին Յակոբիկ են անուանում այս շրջանում, անշուշտ Յակոբիկ ասորիների հետ ունեցած միու-

1) Տե՛ս M. Ghazarian, *Armenien unter der arabischen Herrschaft*, Marburg 1903, այս շրջանի մասին նորագոյն և լաւագոյն գրուածքը, էջ 43—54.

թեան պատճառով: Օրինակ Կոստանդնուպօլսի պատ-  
րիարք Փոտը (24. Դեկտ. 858—25. Սեպտ. 867,  
կրկին անգամ՝ 878—Դեկտ. 886) հայերին «Ծան-  
ծադեան» է կոչում, համարելով նրանց Յակովբ Բա-  
րադէոսի կամ Ծանծաղոսի հետևող: Այդ իսկ առթիւ  
գրում է նրան Հայոց կաթողիկոս Զաքարիան (շուրջ  
853—875), որ «Հայերը ոչ Յակոբ Ծանծաղոսի, ոչ  
էլ Յովհաննոս Հալիկաոնացու, ոչ Պետրոս Անտիօքա-  
ցու և ոչ էլ Նևտիքէսի աշակերտներն են, այլ Գրի-  
գոր Լուսաւորչի»<sup>1</sup>: Դրա վրայ կրկին բանակցու-  
թիւններ սկսուեցին Հայոց եկեղեցին Բիւզանդականի  
հետ միացնելու, որոնք սակայն ամենևին հետևանք  
չունեցան: Փոտ Պատրիարքի (ինչպէս երևում է  
երկրորդ) նամակին պատասխանում է Հայոց Սա-  
հակ<sup>2</sup> Մուտ կամ Ապիկուռէշ<sup>3</sup> վարդապետը: Սա-  
կայն Հայոց և Բիւզանդացոց յարաբերութիւնները  
մեր նիւթից դուրս են<sup>4</sup>:

Մեզ համար հետաքրքրական է այն, որ այս  
ժամանակի համար տեղեկութիւն ունինք թէ վեր-  
սկսուած է հայերի և ասորիների միութիւնը: Այդ  
խնդրի համար առանձին կարևորութիւն ունի ասորի  
Նանս սարկաւազը, որ Հայաստանում մինչև իսկ  
կոիւ է մղել Քաղկեդոնական Եպիկուրի դէմ և նրան  
յաղթել է<sup>5</sup>: Յիշեալ Եպիկուրը կամեցել է Հայոց իշ-

1) Զամչեան II, էջ 681. Հմմտ. Правосл. Палест. Сбор-  
никъ XI 1, Փոտի Թուղթը Զաքարիա կաթողիկոսին, էջ 180.

2) Տպուած է Գիրք Թղթոց, էջ 283—294.

3) Ասողիկ III 2, էջ 158., Վարդան, գլ. 44, էջ 82 շար.

4) Տես այդ մասին Արշակ Տէր Միքեկան, Armenische  
Kirche, էջ 75—81.

5) Վարդան, գլ. 42, էջ 78., Մխիթար Այրիվանեցի,  
Պետերբուրգ 1867, էջ 68.

խան Աշոտ Բագրատունուն դէպի Քաղկեդոնականութիւն գրաւել: Այդ բանը լսում է ասորի վարդապետ Բուրետը և նրա մօտ է ուղարկում իւր սարկաւագ Նանային: Վերջինս պէտք է հայ իշխանի խնդրի համաձայն նաև Յովհաննու աւետարանը մեկնած լինի. նրա համար<sup>1</sup>: Շիրակաւանի ժողովում էլ յիշում է այս Նանան, իբրև մասնակից<sup>2</sup>: Եւ մենք Գրիգոր Մագիստրոսի (ԺԱ. դար) նամակներից մէկից, ուղղուած ասորւոց պատրիարքին, տեղեկանում ենք, որ վերջինս նրան գրել է, թէ մեր մէջ միութիւն է հաստատուել Զաքարիա կաթողիկոսի օրով: Որովհետև ոչ մի պատճառ չունինք այդ տեղեկութիւնը կասկածի ենթարկելու, այդ պատճառով էլ Նանա սարկաւագին պիտի վերագրենք երկու եկեղեցիների վերստին մերձեցման գործը, մանաւանդ որ այս շրջանում միայն նա է յիշում իբրև ասորիների ներկայացուցիչ Հայաստանում: Չամչեանի ասելով<sup>3</sup> Զաքարիայի յաջորդ Գէորգ Բ. կաթողիկոսն էլ (876—897) պէտք է պաշտամունքի հետ կապուած սովորութիւնների մասին մի թուղթ գրած լինի ասորւոց պատրիարքին, որի բովանդակութիւնը անընդունելի է եղել վերջինիս: Չամչեանի այդ կարծիքն ընդունում է նաև Հ. Յ. Տաշեանը<sup>4</sup>: Բայց ինձ համար պարզ է, որ երկու

1) Կիրակոս Գանձակեցի, էջ 44., Մխիթար Այրիվանեցի, էջ 68.

2) Վարդան, գլ. 44, էջ 82 շար. Հմմտ. Правосл. Палест. Сборникъ XI 1, էջ 196. «Նանան ասորի սարկաւագ մեծ և հռչակեալ փիլիսոփայ».

3) Չամչեան, Անդ՝ II, էջ 702.

4) Յուլիան Զեռագրաց Մատենադարանին Մխիթարեանց ի Վիեննա, 1895, էջ 768, նաև 396. Հմմտ. ցանկերը: Տես նոյն սխալը նաև Զարր. Հայկ. Հին Դպր. 1897, էջ 531.

գիտնականներն էլ մոլորութեան մէջ են: Նրանց յիշատակած թուղթը գրողը ոչ թէ Գէորգ Բ.-ն է (876—897), այլ մի ուրիշ Գէորգ, ԺԱ. դարու երկրորդ կիսին: Այդ մասին մանրամասն խօսք կլինի ստորև:

Դժբախտաբար այստեղից սկսած մեր աղբիւրները դարձեալ մօտ դար ու կիսի համար լռութիւն են պահպանում: Ո՛չ մի կանոնաւոր տեղեկութիւն չունինք, թէ ինչ դրութեան մէջ էին երկու հարեան եկեղեցիների յարաբերութիւնները այդ երկար ժամանակամիջոցում: Փոքր ի շատէ կարևոր նշանակութիւն ունի միայն Ասողիկի այն տեղեկութիւնը<sup>1</sup>, թէ Պաշիկ կաթողիկոսի ժամանակ (972—991) հայերն այնքան տարածուել էին դէպի արևմուտք, որ կաթողիկոսն ստիպուած էր Անտիոքի հայերի համար առանձին եպիսկոպոս ձեռնադրել: Կարևոր է նոյնպէս նրա միւս տեղեկութիւնը, թէ այդ շրջանում Մայաֆարկիւնի (Մայփերկատ==Նփրկերտ) բնակիչները բացառապէս հայեր և ասորիներ են եղել<sup>2</sup>:

2ի կարելի սակայն պնդել, թէ հայերն ու ասորիներ լաւ յարաբերութեան մէջ են եղել. աւելի ճիշտ կլինի գուցէ հակառակն ասել: Այդ պէտք է եզրակացնել զոնէ Ասողիկի մի թէև սխալ, բայց նշանակալից խօսքից: Պատմելով, թէ ինչպէս Վռամ Ե. Պարսից թագաւորը (420—439) Սահակ Պարթևի փոխարէն մի ասորու է Հայոց կաթողիկոս նշանակում Բրքիշոյ կամ Աբդիշոյ անունով, աւելացնում է «Յ ա կ ո բ ի կ չ ա ռ ա գ ո Ր ծ»<sup>3</sup>: Այդ ցոյց է տալիս

1) Անդ՝ III 31, էջ 258.

2) Անդ՝ III 39, էջ 267 շար.

3) Անդ՝ II 1, էջ 76.

պարզ կերպով, թէ գիտուն հայերի, ուրեմն հայ հոգևորականութեան համար սրբան ատելի են եղել Յակոբիկները Ասողիկի շրջանում, ուրեմն ժ. դարու վերջին ու ժԱ.-ի սկզբին: Իբրև անարգական խօսք է գործածուած Ասողիկը «Յակոբիկ» անունը և դեռ վրան էլ աւելացնում է «չարագործ» մականորդը:

Այնուամենայնիւ այս շրջանում պատահում ենք հայերի ասորական վանքերում: Բարհեբրէոսը պատմում է, կապելով Դիոնիսիոս Խելսեհի Յակոբիկների Պատրիարք ընտրուելու հետ (1034), որ Ղազարի վանքում՝ Գուրոսի երկրում, որի վանահայրն էր Խելսեն, բնակում էին հայ վանականներ<sup>1</sup>: Պէտք է երբէք չմոռանալ, որ հայերի համակրութիւնը միշտ ասորի Յակոբիկների կողմն է եղել, հէնց որ կարիք է եղել նրանց ու յոյների մէջ ընտրութիւն անելու: Այդ զէպքում ասորիներն «ուղղափառ» են համարւում: Այդ տեսակէտից յիշատակելի է, թէ Ինչպիսի ցաւակցութեամբ են նկարագրում Մատթէոս Ուռհայեցին<sup>2</sup> և Սմբատ Սպարապետը<sup>3</sup> ասորիների հալածանքը Անտիոքում 1053 թուին:

Այս ժամանակուանից սկսած, ուրեմն ժԱ. դարու կէսերից, կրկին հնաւորութիւն ունինք աւելի լաւ հետեւելու երկու եկեղեցիների յարաբերութիւններին: Այստեղ հանդիպում է մեզ մի ընդարձակ գրագրութիւն երկու կողմի առաջնորդող անձնաւորութիւնների մէջ, որի նպատակն է գարձեալ միու-

1) Barhebr. Chron. eccl. I 431 շար.

2) Մատթէոս Ուռհայեցի, Էջմիածին 1898, էջ 114 շար.: Ընդհանուր կոտորածից ազատ են մնում միայն ասորիներն ու հայերը: Երկրաշարժ այն պատճառով, որովհետեւ յոյները ասորւոց աւետարանը կրակն են ձգել:

3) Սմբատ Սպարապետ, Փարիզ 1859, էջ 68 շար.

թիւն յառաջ բերել հարեան եկեղեցիների մէջ՝ հա-  
ւատոյ և եկեղեցական սովորութիւնների վերաբերու-  
թեամբ: Բաւական թղթեր են մնացել մեզ այս շրջա-  
նից, մի մասը դեռ չհրատարակուած, որոնց մէջ  
թէև չէ ասուած, թէ նոքա միմեանց պատասխան  
են, բայց նրանք շատ սերտ կապ ունին միմեանց  
հետ, ինչպէս կապացուցուի ստորև:

Մեր ձեռքն է հասել Գրիգոր Մագիստրոսի մի  
թուղթը ասորւոց կաթողիկոսին, որի վերնագիրը  
հետեւեալն է. «Պատասխանի թղթոյն կաթողիկոսին  
ասորւոց ի ժամանակին, յորժամ էր դուքս ի Վաս-  
պուրական և ի Տարօն. զկնի բառնալոյն զՄանիքե-  
ցիսն յաշխարհէն Յունաց. և ի Թոնդրկաց մնացեալսն  
նոցա կործանեալ աղգն չոգան առ կաթողիկոսն  
ասորւոց ի քաղաքն Ամիթ, զի թերև խաբէութեամբ  
հաւանեցուցեն զնա: Զոր նորա գրեալ թուղթ ի  
Գրիգոր Մագիստրոսն յԱրշակունին<sup>1</sup>: Եւ այս է պա-  
տասխանին»<sup>2</sup>:

Ուրեմն Ասորւոց պատրիարքը (մենք դեռ կտես-  
նենք, թէ ով էր նա) մի թուղթ է գրել Գրիգոր  
Մագիստրոսին († 1058/59) վերև յիշուած հերետի-  
կոսների մասին և նրանից պատասխան է խնդրել,  
որ և ստացել է: Այսքանն էլ արդէն որոշ նշանակու-  
թիւն ունի մեր խնդրի համար. բայց նամակի սկիզբն

1) Մագիստրոսն այստեղ Արշակունի է կոչուում  
իբրև Գրիգոր Լուսաւորչի սերունդ կամ շառաւիղ, որ աւան-  
դութեան համաձայն նոյնպէս Արշակունեաց տոհմից էր:

2) Այս թուղթը պահուած է Գրիգոր Մագիստրոսի  
«նամականի»ներում շատ մատենադարաններում, ինչպէս  
օրինակ Միւնխենի, Էջմիածնի, Վիեննայի Մխիթարեանց  
և այլն: Ես ձեռքի տակ եմ ունեցել Միւնխենի մատենա-  
դարանի օրինակը (cod. arm. 4). Հմմտ. էջ 2—22.



ու վերջը, որ բոլորովին ուրիշ խնդրի մասին է, առանձին կարևորութիւն և արժէք ունին:

Սկզբում Գրիգոր Մագիստրոսը միեթարում է ասորւոց պատրիարքին և սիրտ է տալիս նրան՝ համբերութեամբ տանելու իրեն բաժին ընկած ծանր հալածանքն ու չարչարանքը: Ապա յորդորում է այդ նեղութիւններն իբրև Աստուծոյ կողմից եկած հայրական խրատ ընդունել, որպէս զի «Մի դանդաղկոտք յոյժ և մեղկեալք ի ծուլութենէ, առաւել քարշիմք ի թանձրագոյն և յընդդիմահար մարմնոյս .... եկ, ո՛վ այր Աստուծոյ, համարեսցո՛ւք զսա իբրև զգուշութիւն զդաստացուցանող .... և խնդրեմք զելս ի բարի կատարել»: Այնուհետև, էջ 7, աւելացնում է. «Այլ մեք ըստ հայցման քո սրբազնութեանդ, հայցեսցուք ի մերոյ քրիստոսապսակեալ, սուրբ, ինքնակալ և տիեզերակալ արքայէն, յոյժ թախանձանօք և մաղթանօք, զի թե բեւս վեր ըստիս արծարծիցի քոյն առաջնորդական պետութեան կալողութիւն: Եւ յուսամք, զի ներողութիւն արքայութեան նորա լուիցէ պաղատանաց մերոց. ապա թէ ոչ՝ Տեառն է երկիր լրիւ իւրով, աշխարհ և ամենայն բնակիչք նորա. և պարտ է քեզ աղօթս սրբազանս և խորհրդականս կատարել վասն մերոյ սուրբ արքային, զի զթշնամիս թագաւորութեան նորա արասցէ Տէր ընդ ոտիւք նորա նկուն ի ձեռն կենսակիր և պատուական խաչին իւրոյ»:

Կարծում եմ պարզ է, թէ Ասորւոց հր պատրիարքին է ուղղուած թուղթը. այստեղ խօսքը կարող է միայն Յովհաննէս Ժ. Բարձուշանի մասին լինել, որ 1058 թուին ընտրուեց արևելեան եպիսկոպոսների կողմից հակառակ օրինական պատրիարք Աթանասիոս Խայէի (1058—1064), բայց ստիպուած եղաւ շատ շուտով հրաժարուել ու մի վանք քա-

շուեւ<sup>1</sup>, վերջնիս մահից յետոյ միայն կրկին վերնտրուեց և 9 տարի «Անտիոքի» աթոռի գահակալը եղաւ (1064—1073)<sup>2</sup>։ Այս գրագրութիւնը պէտք է դնել 1058-ին կամ 1059-ին, որովհետեւ հէնց այդ ժամանակներն էլ մեռած պիտի լինի Գրիգոր Մագիստրոսը<sup>3</sup>։ Առանձնապէս հետաքրքրական է մեզ համար նամակի վերջին մասը, ուր խօսք է լինում հայոց և ասորոց միութեան մասին. այնտեղ մենք կարդում ենք (էջ 21—22). «Այլ վասն միաբանութեան ձերոյ գրեալ է և յիշատակեալ յաւուրս Տեառն Զաքարիայի և Տեառն Քրիստափորի, եթէ պարտ է մեզ վերստին միաբանել և հաստատել զուխտս հարցն և եթէ զոր հնարաւոր է ի կարգաց մեր և ձեր, ուղղել»։ Դրան Գրիգոր Մագիստրոսը պատասխանում է. «Մեք ի ձէնջ ոչինչ հայցեմք յաղագս հաւատոց, քանզի միաբանութեամբ պարսպեալ էք և ամենայն բարեձեւութեամբ փարթամացեալ. և առ մեզ և ի մերում հայրապետանոցի քո սրբազնութիւնդ որպէս սրբոյն Կիւրղի և երիցս երանեալ հարցն, որք յեզիպտոսն են, այնպէս համարիմք՝ աթոռակից, պատարագակից, մանաւանդ եթէ քահանայակից. ձեռնադրիմք և ձեռնադրեմք և զոր ինչ բոլոր քահանայագործութեան հետեին»։ Ուրեմն հաւատի մասին ոչ մի անհամաձայնութիւն չկայ. խնդիրը միայն աւանդական սովորութիւնների մասին է. «Այլ սուղ ինչ ա-

1) Barhebr. Chron. eccl. I 435—443; Հմմտ. Assemani, BO II. էջ 141, 354. և W. Wright, syriac Literature, London 1894, էջ 225 և 226, ծանօթ. 1.

2) Barhebr. Chron. eccl. I 445 շար., Assemani, BO II էջ 143, 355. և W. Wright, syr. Lit. էջ 226, ծանօթ. 2.

3) Հ. Գ. Զարբհանաւեան, հայկական Հին զպրութեան պատմութիւն, Վենետիկ 1897, էջ 573.

աւանդութիւնս, զորս ոչ մեք ընկալեալ ի հարցն, եկամուտ սպրդեալ իմն սողոսկեցաւ և եմուտ, զոր հազիւ հազ ոք այժմ թուի թէ կարասցէ վերստին արծարծել. զոր ոչ կամեցայ յայսմ նամակի գրել, այլ կենդանի ձայնիւ կրօնաւորիդ ծանուցի, և յամենայնի որքան հնար է պատուասիրել զքեզ ոչ դանդաղեցից: Սակայն որպէս կենդանի ձայնիւ ասացաք կրօնաւորիդ, սուղ ինչ և այժմ ասացից. այս ինչ է խնդիր մեր, եթէ հնար է խորհրդոյն անապականութեան, զոր ի Տեառնէ ընկալաք, ի գիշերին յորում մատնիւր, զոր աւանդեացն, զորս ուսաքն, զոր բազմամեայ ամօք պահպանեալն եղև. որ կենդանական է հաց, որ կենդանին կարէ առնել, զսրբազանն, որ հանէ զմեզ յԾգիպտոսէ, որ զանցան մեզ ընձեռէ, որ զմիեղինութիւնն նշանակէ, այն որ զմեզ խմորէ և յիւր աստուածպետութիւնն հաղորդեցուցանէ. վկայէ այսմիկ և ամենայն արևմտային աշխարհն և Հռոմ, և յորս աւանդեցին երանելի առաքեալքն Պետրոս և Պօղոս: Եւ զօրհնութեան բաժակ անշիոթ և անխառն արիւն և միացուցիչ կցորդաբար և նորոյ ուխտին է կտակ . . . . . և զտօնիցն միաբանութիւն զսուրբ տեղեացն ընկալաք յերանելոյն Յակովբայ և Կիւրղէ. և զհետեւումն լուսափայլ պատուիրանին, զոր յառաջնում աւուրն Տէրն սկսաւ գործել ի տուէ մինչև ցալիւ, զոր ոչ է ծածուկ ի քումմէ սրբազնութենէդ՝ Գիրք սրբոյն Բարսղի. և այլ ինչ ի տկարութենէ աւանդութիւն ամուսնութեան, սակա նուագութեան ազգիդ ձեր, ի մէջ այլազգեաց զոր հնարն է մաքրել. զիտեմք զի սրբազնութիւն քո ոչ դանդաղի՝:

Ուրեմն ժամանակի խնդիրները, որոնց շուրջը պատուում է վիճաբանութիւնը, բացի ասորական, երևի բարձրագոյն հոգևորականութեան, ամուսնա-

ցած լինելու սովորութիւնից, հետեւեալներն են. ան-  
խմոր հաց և անխառն գինի հաղորդութեան մէջ,  
ծննդեան ու յայտնութեան տօների միացած թէ  
տարբեր կատարելը, և մէկ էլ օրուայ սկիզբը, որ  
հայերն համարում են առաւօտը, իսկ ասորիները երե-  
կոն: Ինչպէս երևում է, ասորւոց պատրիարք Յով-  
հաննէս Ժ. Բար-Շուշանը 1064-ից ոչ շատ յետոյ  
հայոց կաթողիկոսներից մէկին (այդպիսիք շատ էին  
այն ժամանակ), գուցէ Գէորգին (1064-ի և 1072-ի  
մէջ) մի թուղթ է գրել, ցանկութիւն յայտնելով  
միութիւն հաստատել հայերի և ասորիների մէջ: Այդ  
թղթի պատասխանը նա ստացել է, ինչպէս երևում է  
նրա ասորերէն մեզ հասած պատասխանից Հայոց կա-  
թողիկոսին<sup>1</sup>, ուր նա վերջնիս թղթից կտորներ էլ է մէջ  
բերում՝ «Դուք հարցնում էք» խօսքերով սկսելով (3<sup>ր</sup>):  
Դժբախտաբար նրա առաջին թուղթը և Հայոց կաթու-  
ղիկոսի առաջին պատասխանը կորած են երևում:

Յովհաննէս Ժ. Բար - Շուշանի Բ. թուղթը Հայոց  
կաթողիկոսին պահուած է Բերլինի արքայական մա-  
տենադարանի մի ասորերէն ձեռագրում (Sachau Nr.  
60 ) և ունի հետեւեալ վերնագիրը. «Թուղթ սուրբ  
պատրիարք Յովհաննէս Բար-Շուշանի՝ Հայոց կաթու-  
ղիկոսին, մի քանի ատելի, եկեղեցու կանոնների  
հակառակ սովորութիւնների մասին, որոնք առաջ են  
եկել հայերի մէջ»:

---

1) Բար - Շուշանի յիշեալ նամակին ծանօթ է արդէն  
Աստեմանին. հմմտ. նաև W. Wright, Անդ՝ էջ 226. Մեր բա-  
րեկամ Մկրտիչ քահանայ Ղազարեանը, որի արտագրու-  
թիւնից ու թարգմանութիւնից, մի անգամ էլ համեմատելով  
ձեռագրի հետ, շնորհակալութեամբ օգտուել ենք իւր ժամա-  
նակին մեր գերմաներէն գրքում, մտադիր է այդ ամբողջ  
թուղթը հրատարակել ասորերէն և թարգմանութեամբ:

Թղթի համառօտ բովանդակութիւնը հետեւեալն է. սխալում է այսպէս. «Յովհաննան, ծառայ Յիսուսի Քրիստոսի և ողորմութեամբ Աստուծոյ պուլս հովիւների .... (1<sup>ա</sup>)», առանց սակայն պէտքստաբար Հայոց կաթողիկոսի անունը տալու: Ողջոյնին հետեւում է մի ազօթք Հայր Աստծուն ուղղուած, որի մէջ նա միևնոյն ժամանակ իւր խնդութիւնն է յայտնում Հայոց կաթողիկոսի հետ յարաբերութեան մէջ լինելու համար: Ասլա հետեւում է (1<sup>բ</sup>) մի քանի խօսք երրորդութեան մասին («մէկը երեքի մէջ և երեքը մէկ են» բանաձևով) և խոստովանութիւն Քրիստոսի մարդեղութեան ու բնութեան մասին (2<sup>ա</sup>—3<sup>ա</sup>). բանաձևերն են այստեղ, «Մի բնութիւն յերիս անձնաւորութիւնըս» (2<sup>ա</sup>) և «Մի է բնութիւն Բանին Աստուծոյ մարմնացեալ» (2<sup>բ</sup> μία φύσις τῷ θεῷ λόγῳ σεσαρκωμένη): Դրանով վերջանում է հաւատոյ վերաբերեալ մասը: Այնուհետև հետեւում են մի քանի խօսքեր, որոնք բնորոշում են բանակցութիւնների ոգին և պատիւ են բերում Յովհաննէս Բար-Շուշանին. «Կարճ խօսքերով գրում եմ Ձեր Մեծիմաստութեանը, իբրև հոգևոր Իսրայէլի հովուի և ձեր տեսական իմաստութեանն ենք ներկայացնում ապացոյցը: Ձեր Սուրբ Հոգևով շնչուած գրուածներից լուսաւորուեցինք մենք և Ձերիններից Ձեզ ենք մատուցանում: Ձեր պատկառելի թուղթը մեզ դարձրեց դէպի սէրը, եղբայրական սիրոյ միջոցով, որ օրէնքի և մարգարէների լրումն է: Խնդրում եմ սակայն Ձեր իմաստութիւնից, որ մենք մեր կամքը իբրև օրէնք ճշմարտութեան դէմ դնել չհամարձակուենք և հակառակորդներ չդառնանք՝ հպարտութեան վիրաւորուելուց, (ուրիշների խօսքերից) չհամոզուենք և խստապարանոց հրէաներին նման չդառնանք»:

Այդ խօսքերից յետոյ անցնում է նա «ատելի» սովորութիւններին, որոնք և նրա թղթի գլխաւոր բովանդակութիւնն են կազմում: Առաջին խնդիրը՝ հաղորդութեան խմորի խնդիրն է. «Թթխմորի, աղի և իւղի մասին, որ մենք ասորիներս գործ ենք ածում հաղորդութեան մէջ» (3<sup>ր</sup>—8<sup>ր</sup>, ամբողջ թղթի ամենաերկար հատուածներից մէկը): Բար-Շուշանի նպատակն է ցոյց տալ, թէ ինչպէս այդ նիւթերը բացարձակ կերպով կարեւոր են մարդկանց փրկութեան համար. Ազամը կազմուեց՝ ջրից, օդից, կրակից, հողից, դրա վրայ աւելացաւ հոգին. ուրեմն 5 բան. նոյնպէս և Յիսուսը: Այդ պատճառով էլ հաղորդութեան մէջ 5 բան պիտի լինի՝ ալիւր, ջուր, թթխմոր, աղ և իւղ: Նա խօսում է աղի մասին (մինչև 6<sup>ր</sup>), ապա իւղի (6<sup>ր</sup>—7<sup>ր</sup>) և վերջապէս «Հին Թթխմորի մասին, որ մեր Տէրը կերաւ և վերացրեց դրանով և սկսեց նոր թթխմորով» (7<sup>ր</sup>—8<sup>ր</sup>): Սրան հետևում է մի կարճ խօսք ջրի մասին, «որ մենք խառնում ենք բաժակին» (8<sup>ր</sup> շար.): 9<sup>ր</sup>—10<sup>ր</sup> գրում է Հայոց խաչերն ու զանգերն օհնելու սովորութեան մասին, որ իբրև օտարամուտ բան մերժում է: 10<sup>ր</sup> խօսում է «մեղաց խոստովանութեան» մասին, որ հայերի մօտ անկանոն է: 10<sup>ր</sup> սկսում է «Հին գշաբթի երեկոյեան և Ուրբաթի մասին»: Խնդիրն այսպեղ այն է, թէ օրը առաւօտուանից պէտք է հաշուել, թէ երեկոյեանից: Ասորիների սովորութիւնն է երեկոյից հաշուել, այդ պատճառով էլ նրանց պահքն սկսւում է Հինգշաբթի օրուանից, իսկ հայերն ընդհակառակն՝ առաւօտից հաշուելով օրը, պահում են միայն Ուրբաթ օրը, որ դատապարտելի է Բար-Շուշանի կարծիքով:

11<sup>ր</sup>—13<sup>ր</sup> իմ կարծիքով ասորւոց Յովհաննէս պա-

տրիարքի Հայոց կաթողիկոսին գրած թղթի վերջին հատուածն է: Այստեղ խօսքը «Քրիստոսի Ծննդեան տօնի մասին է, որ հայերն այնպէս չեն տօնում, ինչպէս ամբողջ աշխարհի բոլոր ազգերը»: Բար-Շուշանն աշխատում է ապացուցանել, որ աւելի ուղիղ է Դեկտեմբերի 25-ին Ծնունդը, իսկ Յունուարի 6-ին Յայտնութիւնը տօնել, քան թէ երկուսը միացած Յունուարի 6-ին, ինչպէս անում են հայերը:

Ինչպէս ասացինք, այստեղ պիտի վերջացած լինի Յովհաննէս Բար-Շուշանի թուղթը, որովհետեւ Հայոց Գէորգ կաթողիկոսի պատասխան նամակն է հասել մեր ձեռքը, որ մինչև այստեղ եղած բոլոր խնդիրներին մանրամասն և նոյն կարգաւորութեամբ պատասխան է տալիս: Եթէ Յովհաննէս Բար-Շուշանի նամակին կցուած միւս հատուածները (Sachau 60, 13<sup>ր</sup>-ից սկսած) Գէորգ կաթողիկոսը կարդացած լինէր, անհնարին է, որ անպատասխան թողնէր, որովհետեւ այնտեղ շատ ծանր յարձակումներ ու մեղադրումներ կան Հայոց եկեղեցու հասցէին: Դրա մասին դեռ յետոյ կխօսենք: Բացի այդ՝ բոլորովին հաստատ է, որ ամբողջ գրութիւնը (Sachau 60) Յովհաննէս Ժ. Բար-Շուշանին չէ պատկանում. նախ՝ 13<sup>ր</sup>-ից յետոյ շատ բաներ մի քանի անգամ կրկնում են, ինչպէս օրինակ՝ Ծննդեան տօնի խնդիրը, և երկրորդ՝ 20<sup>ր</sup> երեսի վրայ մի տեղեկութիւն ունինք, որ անհերքելի կերպով ապացուցանում է, թէ վերջին մասը Յովհաննէս Բար-Շուշանի գրածը չէ: Այդտեղ կարդում ենք, կրկին Ծննդեան տօնի մասին խօսելուց ու ապացուցանելուց յետոյ, որ հայրերը շատ բան են փոփոխել, «Ինչպէս մենք ցոյց տուինք վերեւը, Մար Յովհաննէս պատրիարքի թղթով»: Պէտք է ի նկատի ունենալ, որ գրութեան ամբողջ ձևն ու եղա-

նակն էլ փոխւում է: Մինչև այժմ հանգիստ կերպով բանակցում էին, այժմ՝ ծանր կերպով ամբաստանում են միմեանց, նոր հայկական իբրև թէ վատ սովորութիւններ են մէջ տեղ քաշում, պարսաւելու առիթ գտնելու համար ելն: Այդ պատճառով էլ, ինչ որ 13<sup>ր</sup>-ից սկսած գալիս է, ես առ այժմ մի կողմ եմ թողնում, յետոյ այդ մասին խօսելու նպատակով, և այժմ անցնում եմ Հայոց կաթողիկոս Գէորգի պատասխանին<sup>1</sup>:

Հայոց կաթողիկոսի թղթի վերնագիրն է. «Տեառն Գէորգայ Հայոց վերադիտողի և հոգեշնորհ փիլիսոփայի, պատասխանի թղթոյն Յովհաննիսի, ասորւոց պատրիարգի»: Պէտք է ապացուցանել ամենից առաջ, որ յիրաւի հայերէն թուղթը Բար-Շուշանի նամակի պատասխանն է, որովհետեւ վերնագիրը, որ ամենայն հաւանականութեամբ ուշ է դրուած, ապացոյց լինել չի կարող. ինչպէս և Հայոց նամակի առաջին խօսքերը<sup>2</sup>, ուր երկու անունները միանգամ էլ կրկնւում են. որովհետեւ Յովհաննէս անունով բազմաթիւ պատրիարքներ ունին ասորիները (Բար-Շուշանը տասներորդն է) և Հայերն էլ միայն մի Գէորգ կաթողիկոս չեն ունեցել: Արդէն Չամչեանն ու Տաշեանը<sup>3</sup> այս թուղթը Հայոց կաթողիկոս Գէորգ Բ. Գառնեցուն (876—897) են վերագրել: Ժամանակագրական

1) Տպուած Գիրք Թղթոց-ի մէջ, էջ 335—357.

2) «Չառի յԱստուածոստ պարգեհալ Տեառն Յովհաննու ասորւոց հովուապետի եւ մեծապատիւ պատրիարգի, զգիծ սիրոյ և զնամակ ողջունի վերծանեայ նուաստ ծառայս Աստուծոյ Տէր Գէորգ Հայոց վերադիտող»: Անդ՝ էջ 335.

3) Չամչեան, Պատմութիւն Հայոց II, էջ 702., Ն. Յ. Տաշեան, Յուցակ Ձեռագրաց մատենադարանին Մխիթարեանց ի Վիեննա, էջ 768, 396: Հմմտ. ցանկերը.



ցուցումն չունինք այդ նամակներէ մէջ, բացի ասորերէնում՝ Բար-Շուշան անունից, որ յերաւի յենակէտ լինել կարող է: Մնում է այդ պատճառով միայն համեմատել միմեանց հետ երկու թղթերը՝ տեսնելու համար, թէ որն է նոցանից պատասխանը:

Որ հայերէն նամակը իսկապէս ասորերէնի պատասխանն է, այդ տեսնել կարելի է հէնց առաջին երեսից: Հայը ուղղակի մի կողմ է թողնում ասորու (1<sup>ա</sup> — 3<sup>բ</sup>) ասածը հաւատոյ մասին, ընդունում է նրա ուղղափառութիւնը և իւր ուրախութիւնն յայտնելով այդ առթիւ, աւելացնում է. «Իսկ ի վերայ եկամուտ կարգացդ և աւտարախոհ թերի կատարմանցդ յոյժ հեծեմք տրտմագին. զոր ոչ ի սրբոյն Նփրեմէ, և ոչ ի նորին նմանողաց ուղղափառ վարդապետաց և ոչ ի կանոնական հրամանաց առաքելոց և սրբոց հարցն ընկալեալ ունիք, այլ յոմանց չարափառաց և ապականչաց զգեղեցիկ սերմանց սուրբ հաւատոյ, որք ջանացան մտանել և եղծանել զգեղեցկութիւն հարսինդ Աստուծոյ եկեղեցւոյդ ասորւոց, որք թէպէտ և ոչ զաւրեցին զլիտոյ ուղիղ խոստովանութեանդ, սակայն աւելորդ և անպատուական կարգաւքդ ոչ թողին զու գեղեցիկս, զոր ծանեաք զարգարապէսն ի ձերոց գրութեանցս»: Այդ օտարամուտ կարգերի դէմ է գրում Հայոց կաթողիկոսը, յաճախ վկայութիւններ բերելով իւր առաջ եղած Բար-Շուշանի գրութիւնից, որով և ապացուցւում է նրա գրութեան նախորդի պատասխան լինելը: Օրինակ՝

ՅՈՎՀԱՆՆԷՍ Ժ. ԲԱՐ-ՇՈՒՇԱՆ ԳԷՈՐԳ ԷՍՅՈՑ ԿԱԹՈՒՂԻՒՍ

Դուք հարցնում էք Ձի գրեալ էիք յաղագս թթ խմորի մասին, որ խմորելոյ և աղելոյ մենք և բոլոր քրիստոնեայ և համեմելոյ և ձիթե-

ազգերը (հաղորդութեան մէջ) գործ ենք ածուամ, թէ ինչ է նշանակում այն. այլ և աղն ու իւղը, որ մենք հաղորդութեան մէջ գործ ենք ածում: . . . Արդ՝ ջուր ենք վերցնում մենք իբրև նախնական ջրի նշան, ալիւր՝ իբրեւ նշան (հողի) փոշու, թթիւ մորն՝ իբրեւ նշան օդի եւ աղն՝ իբրեւ նշան հրոյ:

«Դուք էք աղ երկրի» ասաց Քրիստոսը իւր աշակերտներին. եւ բոլոր գոհերը պէտք է աղուին, հրամայեց Աստուած Մովսէսին, Ղևտացւոյ գրքի մէջ» (3<sup>ր</sup>, 4<sup>ր</sup>—5<sup>ր</sup>, 5<sup>ր</sup>):

լոյ..... ըստ ստեղծման Ադամայ ի չորից նիւթոց ասէք կատարել զմարմինն Քրիստոսի և արկանել ի խորհուրդ ջրոյն՝ ջուր, և ի խորհուրդ հողոյն՝ ալիւր, և ի խորհուրդ օդոյն՝ թմոր, և ի խորհուրդ հրոյն աղ (էջ 336):

Եւ ասէք թէ պարտ է աղ արկանել, զի ասաց Տէրն առաքելոցն, թէ «Դուք էք աղ երկրի», և թէ պատուիրեաց Մովսէս ընդ գոհն աղ խառնել:

«Ուտիցի անհամ ինչ առանց աղի» ասաց Յովբը (Ձ. 6): Իսկ եթէ դուք ասելու լինիք, թէ հրտեղից էր խմորուն հացը Նրուսաղէ-

«Եւ կամ իմանալդ թէ Յովբ ասաց՝ թէ ուտիցի հաց տառանց աղի, պարտ է աղ արկանել (էջ 337): Իսկ եթէ ասէք զառեալ հացն խմորուն

մում . . . . . Այն ժամանակը, երբ նա այդ գործեց, նրանց (Հոովմայեցիների) թագաւորութեան ժամանակն էր և նրանք (հրէաները) կարողութիւն չունէին իրենց տօներն ազատ կատարելու, ինչպէս առաջ . . . . . Հերովդէսը և Պիղատոսը և միւս Տեսորարիւնները, որոնք իշխում էին Երուսաղէմում . . . . . նոքա չէին թոյլ տալիս իրենց տօները կատարելու, ինչպէս հրամայուած էր:

Ուստի իրան (հացը) անխմոր չի կոչւում, ինչպէս և անխմորը խամիրա:

Հոովմայեցիք և օտար ժողովուրդները, որ այնտեղ ապրում էին, անխմոր (հաց) չէին ուտում: (5<sup>ր</sup>, 8<sup>ա</sup>, 7<sup>ա</sup>, 8<sup>ա</sup>):

լինել յաղագս ժամանակին և իշխանութեան, ասէք բարձեալ զօրնսն և խափանեալ զօրէնս, . . . .

Իսկ եթէ վասն Հերովդի գիշխանութիւնն ունելոյ, որ ի հեթանոսաց էր կարծես խափանեալ զօրէնսն, այլ ոչ կեայր իբրեւ զհեթանոս, այլ իբրեւ զհրէայ . . . . .

Արդ ի մէջ բերցուք, որ ինչ յաղագս հացին, զի ասէք, եթէ բաղարջ՝ հաց ոչ ասի և ոչ հացն բաղարջ . . . : Ապա եթէ ի քաղաքէն բերին, զիմորդ արդեօք, զի բնակիչք հրէայք էին և օրէնք այսպէս ունէին . . . . . իսկ եթէ ասեն, եթէ հեթանոսք էին ի քաղաքին, ոչ գոյր այլ ոք, բայց միայն Պիղատոս և իւր զօրականքն. և այն եկք և գնալոյ սպասողք և չէր ինչ փոյթ հացարարութեան . . . . . » (էջ 337—342):

«Ջրի մասին, որ մենք լցնում ենք արեան բաժակի մէջ և խառնում: Այդպէս է ուսուցել մեզ Քրիստոս և աստուածաբան Յովհաննէս առաքեալը, թէ Տիրոջ կողմից հոսեց արիւն և ջուր:» (8<sup>ր</sup>):

«Խաչերի և զանգերի մկրտութեան մասին, որ անում էք դուք . . . . գնացէք, ուսուցէք, բոլոր ազգերին, ասաց Քրիստոս, և մկրտեցէք նրանց յանուն Հօր և Որդւոյ և Հոգւոյն Սրբոյ . . . .

Նրանք, որոնք մրկըրտուած են ի Քրիստոս, զգեցած են Քրիստոսին, ասում է Պօղոսը: Արդ՝ խաչերն ու զանգերը, իբրեքարեր և մետաղեայ իրեր (ἀέθης) զգեցած են Քրիստոսին, սուրբ մրկըրտութեան միջոցով . . . Արդ՝ խաչերն ու զանգերը, որ մկրտուած են, երկնքի արքայու թեան որդիներ են...» (9<sup>ա</sup>—9<sup>բ</sup>):

«Եկեսցուք արդ ի ջուրըն, զի խառնէք սուտ կարծեօք յանապական արիւնն Քրիստոսի և ասէք թէ աստարանիչն Յովհաննէս յիշէ ի խաչին, թէ ել ի կողմից նորա արիւն և ջուր...» (էջ 342—345):

«Եւ արդ՝ դարձցուք առ հարցուածն ձեր, զոր վասն խաչ օրհնելոյ, զի ասէք, թէ աշակերտացն հրամայեաց մկրտել և որդիս արքայու թեան լինել, և առաքեալն Պաւղոս՝ թէ որք ի Քրիստոս մկրտեցարուք, զՔրիստոս զգեցեալ էք. արդ՝ խաչ և ժամհար զՔրիստոս զգեցեալ են և կամ որդիք արքայու թեան են . . . » (էջ 345):

«Օրն սկսւում է երեկոյեան և ոչ թէ առաւօտեան. այդ է ուսուցանւում Քրիստոսի խօսքերով, որնա ուղղեց իրենից նշան պահանջողներին. «Ինչպէս որ Յովնանը երեք ցերեկ և երեք գիշեր կէտի փորում էր, այնպէս էլ Մարդոյ Որդին երկրի սրտում պիտի պառկի երեք ցերեկ և երեք գիշեր... Այդպիսով երեկոն առաւօտից առաջ է և գիշերը ցերեկից» (11<sup>ա</sup>):

«Ծննդեան սուրբ տօնի և Յայտնութեան մասին, որ դուք իբրեւ մէկ (միասին) էք տօնում, իբրեւ հին սովորութիւն... » (11<sup>բ</sup>):

Մենք կարող էինք դեռ երկար այսպէս շարունակել, բայց այսքանն էլ բաւական է: Կարծում ենք՝

«Արդ՝ եկեացուք, որ ինչ յաղագս սկզբնաւոր երեկեցուցանելոյ գիշերը քան զտիւ, և զխաւար քան զլոյս և ասելոյ սկիզբն ղերեկոյն. և ասէք թէ մեք ուսաք ի բանէն Քրիստոսի, որ ասաց, թէ՝ Որպէս եղև Յովնան ի փոր կիտին գերիս տիւս և գերիս գիշերս, նոյնպէս պարտ է լինել Որդւոյ Մարդոյ ի սիրտ երկրի գերիս տիւս և գերիս գիշերս... իսկ յաղագս սկզբանաւոր, թէ երեկոյն, թէ առաւօտն, ոչ է արժան մեզ յանձն ապաստանել, այլ երթիցուք ի սկզբան արարչութեան. . . » (346—351):

«Իսկ վասն հարցմանդ գմեղ, թէ ըզծնունդ և զյայտնութիւն ի մի կատարէք, որպէս առաջին հարքըն... » (էջ 351):

որ կարիք չկայ այլ ևս խօսելու. արևի նման պարզ է, որ հայր պատասխանում է ասորու նամակին:

Երկու հակառակորդները միմեանց ոչ մի զիջում չեն անում. թէև նոքա համոզուած են, որ միեւնոյն հաւատն ունին և այդ մասին գոնէ այլ ևս չեն վիճում, բայց աւելի ևս զանգատուում են այն «ատելի» սովորութիւնների մասին, որ ունի մէկ կամ միւս եկեղեցին: Երկու բարձրաստիճան անձնաւորութիւնները սակայն, դեռ չափը պահպանում են և թշնամական պարսաւանք նոցանից ոչ մէկի մօտ գտնել չենք կարող: Նրանք ցանկանում են միայն միմեանց համոզել և «փրկարար» սովորոյթներին վերադարձնել: Դժբախտաբար այդ բանը չի յաջողում և մենք տեսնում ենք, թէ ինչպէս կըքերը աւելի և աւելի բորբոքւում են և ծանր պարսաւանքը մէջ տեղ է գալիս:

Յարաբերութիւնների սրուելը նկատելի է արդէն Բար-Շուշանի նամակին կցուած գրութիւնների մէջ (Sachau 60), որոնք, ինչպէս վերև նկատեցինք, չեն կարող երբէք Բար-Շուշանինը լինել, քանի որ այնտեղ գրութեան ոճն ու եղանակը փոխւում է, նոր խնդիրներ՝ ինչպէս կարգապահութիւնն է հանդէս գալիս և բացի այդ՝ Բար-Շուշանի թուղթն էլ վկայութեան է կոչւում, յատկապէս վերջին մասի համար (19<sup>ր</sup>—23<sup>ր</sup>): Իսկ միջին մասը (13<sup>ր</sup>—19<sup>ր</sup>) չի կարող Բար-Շուշանինը լինել նաև այն պատճառով, որովհետև այնտեղ մի հայկական սովորութիւն է յիշատակւում (17<sup>ր</sup> շար.), որ չի կարող ժԲ. դարու կիսից, գուցէ և վերջից առաջ գրուած լինել: Այդ սովորութիւնը Հայոց հայրապետական աթոռի ժառանգական լինելն է: Բայց Յովհաննէս Ժ. Բար-Շուշանի ժամանակ (1064—1073) դեռ ևս առաջին Պահլավու-

ներն՝ Վահրամբ, Գրիգոր Մազիստրոսի որդին էր Հայոց հայրապետական աթոռը բարձրացել, որ իշխել է, ընդունուած, ոչ բոլորովին անվիճելի, հաշուով մինչև 1105 թուականը: Յամենայն դէպս հաստատ է, որ Յովհաննէս Ժ. Բար-Շուշանի ժամանակ մի երկրորդ Պահլավունի աթոռ չի բարձրացել: Այն ինչ ասորու գրութեան ձևը և նրա պարսաւանքը ցոյց են տալիս, որ առնուազն 2—3 հոգի իրար յետևից նոյն ցեղից հայրապետ պէտք է դարձած լինին: Եթէ այդպէս է, այս միջին մասը (13<sup>ր</sup>—19<sup>ր</sup>) կարող է միայն ԺԲ. դարու երկրորդ կիսին գրուած լինել: Սակայն մենք հէնց այստեղ էլ, Բար-Շուշանի գրուածքին կից կղբաղուենք այդ երկու, մեր կարծիքով տարբեր (13<sup>ր</sup>—19<sup>ր</sup>, և 19<sup>ր</sup>—23<sup>ր</sup>) գրութիւններով, որովհետև միևնոյնն է, նրանց ժամանակը հաստատապէս որոշելու ոչ մի միջոց չունինք:

13<sup>ր</sup>—15<sup>ր</sup> խօսւում է այն մասին, թէ «Ինչպէս նախնիք ծաղկազարդը, զատիկը և մկրտութիւնը ոչ թէ ամեն տարի, այլ երեք տարին մի անգամ են տօնել»:

Ապա 15<sup>ր</sup>-ից սկսած սուր պարսաւանքի են արժանանում Հայոց մէջ եղած զանազան սովորութիւններ: 15<sup>ր</sup>—16<sup>ր</sup> «Այն մասին, որ քահանան օրհնում է եպիսկոպոսին, թէև սա աւելի մեծ է քան թէ նա»: Այդ «ատելի» սովորութեան մասին հետեւեալ կերպով է խօսւում. «Նրանց մէջ կայ նաև մի այլ ատելի սովորութիւն. այսինքն՝ երբ մի եպիսկոպոս և քահանայ միմեանց պատահում են և եպիսկոպոսն օրհնում է քահանային, քահանան անմիջապէս յետ է դառնում, օրհնում է եպիսկոպոսին և ձեռքը դնում է նրա գլխին»: Հեղինակը դատապարտում է այդ սովորութիւնը, որովհետև քահանան մի եպիսկոպոսից

ձեռնադրուել կարող է, իսկ եպիսկոպոսը կանոնի համաձայն միայն այն ժամանակ ձեռնադրուել կարող է, երբ ներկայ են մի պատրիարք կամ մետրոպոլիտ, մի կամ երկու եպիսկոպոսների հետ:

Պէտք է նկատել, որ այս տեղեկութիւնը շատ տարօրինակ է: Իմ իմանալով Հայոց գրականութեան մէջ այդպիսի սովորութեան մասին ոչ մի ակնարկ անգամ չունինք: Բացի այդ՝ յայտնի է, որ սկզբից և եթ եպիսկոպոսները Հայաստանում ամենաբարձր պատիւ ու հեղինակութիւն են վայելել: Ի՞նչպէս պէտք է հասկանալ ուրեմն այդ դատապարտութիւնը: Գուցէ լոկ թիւրիմացութիւն է այն կամ սխալ:

Ապա սուր խօսքերով դատապարտուում է նաև Հայոց եկեղեցու մէջ տիրող կարգապահութիւնը: Եթէ հաւատալու լինինք հեղինակին, Հայոց եկեղեցու այն ժամանակուայ դրութիւնը շատ անմխիթար պէտք է եղած լինի: Սակայն որքան էլ որ ասորու տուած տեղեկութիւնները զանազան անկարգութիւնների մասին ճշմարիտ են և ուրանալ չի կարելի, որ այդպիսի զեղծումներ տեղի են ունեցել, այնուամենայնիւ չենք կարող ասորի հեղինակին բոլորովին ազատ համարել չափազանցութիւններից:

Նախ նկարագրուում է այն դրութիւնը, որ տիրող է զարձել եպիսկոպոսների մէջ. 16<sup>ա</sup>—17<sup>ա</sup> «Այն մասին, որ նրանց եպիսկոպոսները փողով ու կաշառքով են նշանակւում և համայնքներն իրար ձեռքից խլիւղում են»: Այս հատուածի նկարագրութեան համաձայն՝ արժանաւորը Հայոց եկեղեցու մէջ երբէք եպիսկոպոս դառնալ չէ կարող, այլ նա, ով աւելի շատ փող կարող է տալ տեղական իշխանաւորին: Նշանակուելուց յետոյ էլ ոչ ոք ապահով չէ, թէ նա երկար կ'մնայ պաշտօնում. որովհետև եթէ մի քանի



տարի յետոյ մի ուրիշը գայ ու տեղական իշխանաւորին աւելի փող տայ, հնին արտաքսում են իւր պաշտօնից և նորին նշանակում, և այսպէս շարունակաբար: Իւր թեմից արտաքսուած եպիսկոպոսն անցնում է այժմ մի ուրիշ եպիսկոպոսի վիճակ և այստեղ էլ կրկնւում է նոյն երևոյթը: Այդ միջոցով մի անտանելի խառնակութիւն է առաջ գալիս: Ինչպէս երևում է, ասորի հեղինակի այս նկարագրութիւնը մօտ է ճշմարտութեան, որովհետև Մատթէոս Ուռհայեցին էլ Հայոց եկեղեցու դրութիւնը ԺԱ. դարու վերջին շատ մութ գոյներով է նկարագրում, և յատկապէս խօսում է անարժանների ու կաշառակերութեան մասին: Նրան առանձնապէս վիշտ է պատճառում Հայոց հայրապետական աթոռի 4 մասի բաժանուելը, որ տեղի ունէր այն ժամանակ<sup>1</sup>:

Ոչ պակաս վատ է նաև Հայոց վանքերի դրութիւնը: Ով աւելի փող է տալիս տեղի իշխանին, նա նշանակւում է վանահայր և որոշ ժամանակ տէր է: Նա ամեն բան կատարում է իւր կամքի համաձայն, արհամարհում է իւր վանական եղբայրներին, ատելիներին դուրս է քշում և պահում է միայն իւր ուղածներին. նրանց հետ վարւում է, ինչպէս ստրուկների հետ, մինչև անգամ կանոնաւոր սնունդ չէ տալիս: Այդ պատճառով էլ վանականները մի վանքից միւսն են թափառում: Բայց այդպիսի վանահայրն էլ երկար ժամանակ տէր չէ մնում, որովհետև այդ միջոցին գալիս է մի ուրիշը, որ աւելի գումար է տալիս իշխանաւորին, քան թէ նախորդ վանահայրը, նրան արտաքսում է իւր վանքից և տեղը բռնում:

1) Ժամանակագրութիւն, էջմիածին 1898, էջ 229.

Որքան էլ որ հակաճառական գրուածքին յատուկ չափազանցութիւններ լինին այս նկարագրութիւնների մէջ, այնուամենայնիւ նոքա բոլորովին զուրկ լինել չեն կարող ճշմարտութեան կորիզից:

17<sup>ա</sup> շար. պարսաւում է Հայրապետական աթոռի ժառանգական լինելու սովորութիւնը, որ վերեւ յիշեցինք. և յատկապէս այն պատճառով, որ այդպիսի սովորութիւն ուրիշ ոչ մի ազգի մէջ չկայ, բացի արաբներից, որոնց խալիֆները նոյնպէս ժառանգաբար յաջորդում են միմեանց:

17<sup>բ</sup> խօսում է մի այլ զեղծման մասին, որ քահանաներ են ձեռնադրւում հայոց մէջ առանց որոշ տեղ ունենալու:

18<sup>ա</sup> Հայոց «Մեղքի խոստովանութեան» կամ «Մեղայ»ի մասին է: Այն բազմաթիւ մեղքերը, որ այդտեղ կարդացւում են և որոնք խոստովանողը ոչ միայն չէ դործել, այլ մինչև իսկ մտքովն էլ չէ անցկացրել, միայն զրգիւ սալ կարող են յիշած մեղքերը դործելու, և հաւասարապէս վտանգաւոր են թէ քահանայի և թէ աշխարհականի համար: Սորան կից հեղինակը մերժում է նաև Հայոց մէջ տարածուած այն կարծիքը, թէ մի անգամ ընկած հոգեւորականը այլ ևս երբէք նախկին մաքուրը դառնալ չէ կարող, և օրինակներ է բերում Ս. Փրքից, ապացուցանելու համար, որ այդպիսի բան հնարաւոր է: Զէ՛ որ բազմամեղ կի՛նն անգամ յետոյ աւետարանի քարոյղիչ դարձաւ: Ապա՛ դատապարտում է նաև մի քանի եպիսկոպոսների սովորութիւնը, որոնք իրենց անարժան համարելով, Ս. Հաղորդութեան չեն մասնակցում կամ իրենք չեն հաղորդում: Ասորի հեղինակն ասում է. Նթէ՛ նրանք արժանի չեն համարում իրենց Հաղորդութեան մասնակցելու, արժանի էլ

չեն ձեռնադրութիւն կատարելու, որովհետեւ չէ՞ որ նրանցից ձեռնադրուածը յետոյ պէտք է Հաղորդութեան խորհուրդը կատարէ:

19<sup>ա</sup> կարճ խօսքերով յիշուում է Հայոց կեղծաւոր վարք ու բարքի մասին, և միեւնոյն ժամանակ դատապարտուում է, որ հայերը Ս. Խորհուրդները չեն ընդունում կամ մասնակցում, եթէ նրանք ասորիների ձեռով են կատարուած: Նոյն հատուածի մէջ ծանր պարսաւանքի է արժանանում նաեւ Հայոց վանականութիւնը. «Կատարեալ վանականներ նրանց մէջ հազարից մէկն էլ չի կարելի գտնել»: Ապա հայերի երեսօնն է տալիս, թէ նրանք ուշադրութիւն չեն դարձնում Ս. Մեռնի միջոցով եղած ազգակցութեան վրայ: Ասորի հեղինակի կարծիքով չի կարելի որդուն կամ եղբօրը կնութեան բերել սանիկին և այլն:

Գրութեան երրորդ շերտը (19<sup>բ</sup>—23<sup>ա</sup>) բաղկացած է միայն երկու հատուածից: 19<sup>բ</sup>—20<sup>բ</sup> «Ծննդեան տօնի մասին»: Այստեղ նկարագրուում է, որ երկրի բոլոր ազգերը այս տօնը այլ կերպ են կատարում, քան թէ հայերը, որոնք ոչ թէ բոլոր ազգերից առաջ, այլ բոլոր ազգերից յետոյ են քրիստոնէութիւն ընդունել Գրիգոր Լուսաւորչի ձեռքով: Եթէ նրանք ասում են, թէ նախնիներն այդպէս միասին են տօնել, այդ նշանակութիւն չունի. որովհետեւ եկեղեցական հայրերը շատ բան վերացրել են, փոփոխել են կամ նորոգել. օրինակ՝ եպիսկոպոսներն առաջ ամուսնացած են եղել, ինչպէս նաեւ «ձեր» Գրիգորիոսը, իսկ այժմ այլ ևս այդպէս չէ: Դրութիւնը նոյնն է նաեւ Ծննդեան տօնի նկատմամբ: Հայոց սովորութիւնը կարող է հնագոյնը լինել էլ, բայց եկեղեցական հայրերը արդէն փոխել են այն: Այս հատուածում է յիշուում նաեւ Յովհաննէս Ժ. Բարձուշանի թուղթը Հայոց կաթողիկոսին:

Վերջին հասուածի (20<sup>ր</sup>—23<sup>ր</sup>) վերնագիրն է. «Հրէական օրէնքների պահպանութեան մասին»: Բովանդակութիւնը դարձեալ, այժմ արդէն երրորդ անգամ, Ծննդեան և Յայանութեան տօնի խնդիրն է: Հեղինակն այստեղ աշխատում է ապացուցանել, որ Յիսուսն յիշուի Դեկտեմբերի 25-ին է ծնունել և 30 տարի յետոյ Յունուարի 6-ին մկրտուել, ինչպէս ընդունում են ու տօնում բոլոր ազգերը: Հրէական օրէնքների մասին ամբողջ հատուածում ոչինչ չկայ, բացի սկզբի համառօտ խօսքերից, թէ նախնի քրիստոնեաները հրէական օրէնքները ստիպուած էին պահել նաև այս տօնակատարութիւնների ղէպըում:

Այս է յիշեալ ասորերէն ձեռագրի <sup>1</sup> վերջին թերթերի բովանդակութիւնը:

Եթէ մենք այժմ դառնանք կրկին ԺԱ. դարու վերջին կամ ԺԲ.-ի սկզբին, կտեսնենք, որ յարաբերութիւնները շատ լարուած են և զրգուումը ԺԲ. դարու 30-ական թուականներին հասել է իւր գագաթնակէտին: Այդ մասին մի կարևոր յիշատակութիւն ունինք Գրիգորիոս Բարսեբրէոսի Եկեղեցական Պատմութեան մէջ, որն արդէն թշնամական խորամանկ

1) Հմմտ. ձեռագրի մասին ընդհանրապէս՝ Die Handschriften-Verzeichnisse der kgl. Bibliothek zu Berlin, Band 23. Verzeichnis der syrischen Handschriften von E. Sachau. Zweite Abteilung, Jakobitische Handschriften, Nr. 177 (Sachau 60), էջ 569 շար. Berlin 1899: Տես նաև Ефремъ Сиринъ. О дняхъ празднованія рождества и այլն, изслѣдовалъ, издалъ и перевелъ Н. Марръ (—Тексты и Разысканія по Армяно-Грузинской филологіи, I. Петербургъ 1900. Ն. Մ ա ու ն ևս օգտուում է մեր ձեռագրի 11<sup>բ</sup>—13<sup>բ</sup> էջերից. հմմտ. նրա հրատարակութեան մասին Brockelmann, ZDMG, 56, էջ 616 շար.:

գործողութիւնների մասին է մեզ տեղեկութիւններ տալիս:

«Այն ժամանակ Հայոց կաթողիկոս Գրիգորը<sup>1</sup> մի ճառ գրեց և նրա մէջ անարգեց ասորիներին, որովհետեւ նրանք մի մատով են խաչ հանում. այլ և խմորուն հացի համար. և որովհետեւ նրանք գինին, մեղրն ու իւղը, մէջը մուկ ընկնելուց յետոյ էլ, օրհնում էին և ապա ուտում խմում: Եւ այդ ճառը գրուեց հայոց վանքում Կիլիկիայում, որ Դրազարկ է կոչւում: Բայց երբ որ Բարանդրէասը լսեց, որ հայոց վանականները ամեն ժամանակ կարդում էին ու ասորիներին ծաղրում, լցուեց նախանձով, փոխեց իւր շորերը և գնաց հայոց յիշեալ վանքն ու այնտեղ բնակուեց, իբրեւ նոցանից մէկը: Եւ գրեց այն գրութեան մի հակաճառութիւն ծածուկ կերպով և ծաղրեց հայերին, թէ նրանք հրէական եղանակով են վարւում: Եւ գրեց իւր գրուածքը նրանց մատենադարանում: Մի քանի ժամանակից յետոյ նրանք գտան այն և ուղարկեցին կաթողիկոսի մօտ, և նրան իմաց տուին այն խորամանկութեան մասին, որ բանեցրել էր այն ասորին իրենց հետ: Իսկ կաթողիկոսն հրամայեց երկու տրակտատներն էլ այրել, թէ իւրը և թէ Բարանդրէասինը»<sup>2</sup>:

Կարելի էր կարծել, թէ վերեւ յիշուած ասորերէն ձեռագրի վերջին հատուածը (Sachau 60, 20<sup>r</sup>—23<sup>w</sup>) է Բարանդրէասի գրութիւնը, որ յետոյ միայն Յովհաննէս Ժ. Բար-Շուշանի նամակին է կցուել, որով-

1) Ներսէս Շնորհալու (1166—1173) մեծ եղբոր մասին է խօսքը, որ կաթողիկոս է եղել մինչև 1166 թուականը:

2) Barhebr. Chron eccl. II 485 շար., հմմտ. Assemani, BO II, էջ 360.

հետև Բարանդրէասն էլ յայտնի է նաև Յովհաննէս անուշնով<sup>1</sup>։ Բայց դժուար թէ այդ կարծիքը ճիշտ լինի, որովհետև 20<sup>ր</sup>—23<sup>ր</sup> խկապէս հրէական սովորութիւնների մասին շատ քիչ խօսք կայ, և այն էլ այն ձևով չէ, որ Բարանդրէասը դրա համար այնպիսի խորամանկութիւն բանեցնելու ստիպուած լինէր, և Հայոց կաթողիկոսն էլ խաղաղութիւնը վերականգնելու համար այրել տար այդ գրուածքները։ Այնպէս որ, ինչպէս երևում է, Բարհեբրէոսի յիշած երկու տրակտատներն էլ մեր ձեռքը չեն հասել։ Ուրիշ ինչդիր է, թէ արդեօք Բարհեբրէոսն իրաւունք ունի՞ Հայոց կաթողիկոս Գրիգորին վերադրելու յիշեալ գրութիւնը. որ Հայոց կաթողիկոսը երկու թղթերն էլ այրել է տալիս, մեր կարծիքով անհաւանական է դարձնում, որ ինքն էր գրել նոցանից մէկը։ Բացի այդ՝ ինչո՞ւ պէտք է նրա գրութիւնը յետոյ Դրազարկի վանքից գուրս գար։ Շատ աւելի հաւանական է, որ մի մոլեռանդ հայ վանական, գուցէ նոյն վանքից և Գրիգոր անուամբ, գրած լինի յիշեալ տրակտատը. այդ պատճառով էլ Բարհեբրէոսը շփոթել է նրան ժամանակի Հայոց կաթողիկոսի հետ. կարող է պատահել նաև, որ անյայտ վանականը իւր գրուածքին աւելի մեծ կարևորութիւն տալու համար Հայոց Գրիգոր կաթողիկոսի անունով հրատարակած լինի այն։ Մի նոյնպիսի մոլեռանդ ասորի վանական պատասխանը գրել է և փոխադարձաբար հայերին անարգել, իսկ Հայոց խաղաղասէր և համբերատար կաթողիկոսը, կրքերը հանդարտացնելու համար, այրել է տուել երկու գրութիւններն էլ։

1) Barhebr. Chron. eccl. II 481 շար.

Միայն կլինի այնուամենայնիւ կարծել, թէ դրանով վիճաբանութիւնները վերջացան և հարեան եկեղեցիների մէջ համաձայնութիւնն ու սէրը թագաւորեց. սխալ կլինի այդ մինչև իսկ, եթէ հաշուի առնենք նաև Միքայէլ Ասորի Մեծ կոչուած պատրիարքի և Հայոց Ներսէս Շնորհալի կաթողիկոսի բարեկամական և սիրալիր յարաբերութիւնները: Ընդհակառակը՝ վէճն ու կռիւը հոգեորականների մէջ միշտ շարունակուեց, և վերջին գրուածքները մինչև անգամ յարաբերութիւնների նոր լարման պատճառ դարձան: Այդ մասին հաստատուն և վաւերական տեղեկութիւններ ունինք թէ հայ և թէ ասորական աղբիւրներից:

Ամենից առաջ այստեղ պէտք է յիշել Հայոց Գրիգորիս կաթողիկոսի թուղթը, «Գրեալ եղբօր նորին Ներսիսի եպիսկոպոսի հրամանաւ նորին ի Միջագետս ասորւոց յԱմայք կոչեցեալ նահանգին, յաղագս որ անդ մերոյ ազգի քահանայից հակառակաբանելոյ անմտաբար ընդ միմեանս. ոմանց ասել աստուածութեանն բնութիւն չարչարեալ և մեռեալ ի խաչին ընդ մարմնոյն, և ոմանց զմարմինն միայն. և յոմանց դարձեալ ընդունելի լինել մատաղ և յոմանց արհամարհելի. և այլք եթէ դրախտն իմանալի է և միայն օրինակաւ ասացեալ, այլ ոչ ճշմարիտ էութիւն. և այլ ևս որ յայսպիսեաց. ի խնդրոյ ուրումն աստուածասիրի Առիւծ անուն իշխանի Թղլուրանն աւանի»<sup>1</sup>: Նամակի հեղինակն է ուրեմն յետագայի Ներսէս Շնորհալի կաթողիկոսը, որ գրած կլինի այն եպիսկոպոս ժամանակ շուրջ ԺԲ. դարու

---

1) Ներսէս Շնորհալու նամակների ժողովածու, էջմիածին 1865, էջ 333—400.

կիսին: Բացի Ամայք գաւառից, որ վերնագրում յիշուած է, յիշուած է նաև Շպղթան գաւառը (?): Այդ գաւառների քահանաները մեծ հակառակութեան մէջ են միմեանց հետ և համայնքների մէջ էլ երկպառակութիւն են ձգում, շնորհիւ այն հանգամանքի, որ նրանց մի մասը մեծ չափով գտնւում է ասորական ազդեցութեան ներքոյ: Ինչպէս այս թղթից տեղեկանում ենք, նրանք երկու անգամ Հայոց կաթողիկոսին տեղեկացրել են իրենց զրութիւնը (էջ 381). մինչև իսկ կարիք է զգացուել, որ Հայոց կաթողիկոսը մարդիկ է ուղարկել առ տեղեւան ծանօթանալու իրերի զրութեան հետ (էջ 335): Գլխաւոր խնդիրները, որոնց շուրջը պտտուել է վիճաբանութիւնը, հետևեալներն են. Ա. Խաչի վրայ բանի բնութիւնն էլ մահացել է, թէ միայն նրա մարդկային բնութիւնը: Ներսէս Շնորհալին այս կէտում միջին ճանապարհ է բռնում և երկար բացատրութիւններից յետոյ եզրակացնում է. «Վասն զի միացեալն այն Աստուած և մարդ, անմահ և մահկանացու, մեռաւ մահկանացուան և անմահ մնաց անմահականան. ոչ ոմն մեռեալ և ոմն անմահ մնացեալ, այլ մի և նոյն միացեալն ի միութիւն մեռաւ մարդկութեամբն իբրև զմարդ, որպէս ինքն կամեցաւ, և անմահ մնաց աստուածութեամբն, իբրև զանմահական բնութիւն Աստուծոյ.... քանզի ստուգապէս մեռաւ և ստուգապէս կենդանի էր ի մահուն» (էջ 336—350. յատկապէս 345 շար.):

Վիճաբանութեան առիթ տուող Բ. կէտը հայերի իբր թէ հրէական սովորութիւնն է՝ զատկի օրը մատաղ անելու և միասին ուտելու: Հակառակորդներն ասում են, թէ այդ հին հրէական պատսահի (զատկի) սովորութիւնն է, որ քրիստոնէութեան մէջ չպէտք է



շարունակուի: Հայն աշխատում է ապացուցանել, որ մեծ տարբերութիւն կայ երկու սովորութիւնների մէջ և շեշտում է, որ Գրիգոր Լուսաւորիչն է հաստատել այդ սովորութիւնը: Սակայն իսկոյն աւելացնում է. եթէ մինչև իսկ Գրիգորի հաստատածը չլինի, այլ աւելի փոքր անձնաւորութիւնների, այնուամենայնիւ մատաղի այդ սովորութիւնը ոչ մի ֆիաս չունի: Այս հատուածում ընդհակառակը՝ ծանր կերպով նախատուում են ասորիներն իրենց այն տարօրինակ սովորութեան համար, որ մէջը մուկ կամ միջատ ընկած կերակուրները քահանայի օրհնելուց յետոյ սրբուած են համարում ու ճաշակում են, այն ինչ հէնց այդ կենդանիներն անսուրբ են, իսկ հայերի մատաղը մերժում են ու անսուրբ համարում, առանց մտածելու, որ Աստուծոյ խօսքի համաձայն, գառները առանց քահանայական օրհնութեան էլ սուրբ են: Հրէական սովորոյթի մասին էլ խօսք լինել չի կարող, որովհետև հայերը բոլորովին ուրիշ ժամանակ և ուրիշ կերպ են անում իրենց մատաղը, քան թէ հրէաներն էին անում: Նշանակութիւն չունի թէ միւս ազգերը այդ սովորութիւնը չունին. որովհետև այն, ինչ որ Գրիգոր Լուսաւորիչն է հաստատել, պէտք է ընդունել իբրև Սուրբ Հոգուց ներշնչուած: Ընդհակառակը՝ մերժելու և դատապարտելու բանը ասորիների անմաքուր սովորութիւնն է՝ անխըտիր ամեն ինչ ուտելու, ինչպէս խոզերն ու շներն են անում (էջ 350—362): Առաջին անգամ այս հատուածը կարդալիս, կարծեցի թէ առաջ է Գրիգոր կաթողիկոսի պարսաւագիրը ասորոց հասցէին, որի մասին տեղեկացնում է մեզ Բարհեբրէոսը. մանաւանդ որ թողութը գրուած է յիւսիս Գրիգոր անունով մի կաթողիկոսի յատուկ հրամանով: Բայց

դժուար է այդ կարծիքի վրայ հաստատուն մնալ, որովհետեւ Բարհեբրէոսի տուած տեղեկութիւններից շատերը պակասում են այս թղթում և հանգամանքները բոլորովին այլ են, քան թէ այնտեղ: Բայց անկասկած է, որ այստեղ գործ ունինք այնտեղ յիշուած վիճաբանութիւնների շարունակութեան հետ:

Ապա ներսէսը նկարագրում է Հայոց սովորութեան մանրամասնութիւնները (էջ 362—366) և անցնում է մի Գ. վիճաբանական կէտի, արդեօք բառացի՞ պէտք է հասկանալ դրախտը, կենաց ու գիտութեան ծառը, թէ՞ միայն իրրեւ օրինակ: Հակառակորդները պնդում են վերջինը, իսկ ներսէսը ձգտում է ապացուցանել, որ սմեն բան, ինչպէս նկարագրւում Ս. Գրքի մէջ, այնպէս էլ կատարուել է իրականութեան մէջ (էջ 366—374):

Սուսում է նաև Հայոց սովորութեան մասին՝ խաչերն օրհնելու, և ցոյց է տրւում, ասորիներին հակառակ, որ ոչ ամեն ինչ, ինչ որ խաչաձև է, սուրբ և պաշտելի պիտի համարուի. որովհետեւ բնութեան մէջ շատ խաչաձև բաներ կան, որոնց պաշտամունք մատուցանել ոչ ոքի մտքով էլ չի անցնում: Սուրբ պիտի համարուին ու պաշտուին միայն օրհնուած խաչերը. ճիշտ այն ձևով, ինչպէս գրել էր Գէորգ կաթողիկոսը Յովհաննէս Ժ. Բար-Շուշան պատրիարքին (էջ 374—381):

Ապա կուում է հեղինակը Եւտիքէսի այն նախադասութեան դէմ, թէ Քրիստոսը մարդկային բնութեան համաձայն մարմին չէ ունեցել, այլ այնպիսի, ինչպէս կար մարդկանց ստեղծագործութիւնից առաջ՝ աստուածային և յուրիտենական (էջ 381—388): Ի վերջոյ՝ նաև Քրիստոսի բնութեան և մարդկային կրքերի ենթակայ լինելու մասին և այլն (էջ 388 շար.):

Մենք տեսնում ենք այդպիսով, որ համարեա ըստ այն կէտերի մասին կարճառօտ կամ մանրամասն խօսւում է, որոնք երկու եկեղեցիների մէջ վաղուց վիճաբանութեան առարկայ էին եղել: Չեն մոռացւում մինչև իսկ աղն ու իւղը հաղորդութեան մէջ: Ներսէս Կլայեցին կամ Շնորհալին մի ուրիշ գրութիւն էլ ունի Մելիտինէի ասորի Յակովբ վարդապետին պատասխան, գլխաւորապէս Հայոց եկեղեցու դաւանութեան շուրջը, որի մասին յետոյ խօսք կլինի (տես գլ. 2.):

Այս նոյն ժամանակն էր ապրում և վիճաբանութիւնների մէջ եռանդուն մասնակցութիւն է ունեցել Դիոնիսիոս Բար-Սալիբին<sup>1</sup> († 1171-ին ըստ Բարհեբրէոսի. հմտ. Assemani, BO II, էջ 365), որ երբէք առիթ չէ փախցրել հայերի սովորութիւնները պարսաւելու և նրանց ամենածանր, անթոյլատրելի խօսքերով նախատելու: Նա մի առանձին գրութիւն ունի հայերի դէմ հետեւեալ վերնագրով. «Ընդդէմ հայերի և իրենց սովորութիւնների, և թէ ճրտեղից են սկզբնաւորում նրանք իրենց սովորութիւններն ու ազգը»<sup>2</sup>: Աստեմանու պահած հետեւեալ խօսքերից, որ գրել է Յակովբ Դիոնիսիոս Բար-Սալիբին Մննդեան տօնի առթիւ, երևում է, թէ ինչ աստիճանի կրքոտ հակառակորդ է Բար-Սալիբին Հայերին և նրանց սովորութիւններին:

1) Հմտ. նրա մասին Barhebr. Chr. eccl. II 503, 513 շար., 559 շար., Assemani, BO II, էջ 156—211., Wright, Syriac Literature. 246—250.

2) Assemani, BO II, էջ 211. Ամենայն հաւանակաւորութեամբ Դիոնիսիոս Բար-Սալիբին ծանօթ են եղել թէ Բար-Շուշանի և թէ Բարանդրէասի գրութիւնները Հայոց դէմ:

«Արևելեան երկրներում և հիւսիսում մինչև Արեւելիոս կայսեր և Մար Յովհաննէսի ժամանակները (խօսքը Յովհան Ոսկեբերանի մասին է) այդ տօնը կատարում էին Յունուարի 6-ին և անուանում Ծննդեան, որ է նոյնպէս Յայտնութեան տօն, ինչպէս Սուրբ Աստուածաբանը (Գրիգոր Նազիանզացի) կոչում է իւր ճառի մէջ Ծննդեան մասին: Բայց հռովմէական նահանգներում և ամբողջ Իտալիայում և Պաղէստինում առաքեալների ժամանակից սկսած մինչև այսօր Ծննդեան տօնը կատարում են Դեկտեմբերի 25-ին: Եւ այդ կարգին ու ճիշտ սովորութեանը հետևում են ամբողջ արեւելքն ու հիւսիսը, բացառութեամբ հայերի, այն հաստագլուխ և խրատապարանոց մարդկանց, որոնք չհամոզուեցին ճշմարտութեանը. այնպէս որ նրանք հին սովորութեան համաձայն Յունուարի 6-ին միասին են կատարում երկու տօնը»<sup>1</sup>:

Բար-Սալիբիի հայերին տուած սիրուն մակդիրներից<sup>2</sup> երևում է, թէ ինչ աստիճան զրգուռած ու դառնացած են եղել միմեանց դէմ հակառակորդներն այս շրջանում: Շատ ուշագրաւ է սակայն, որ Դիոնիսիոս Բար-Սալիբիի ձեռագրի լուսանցքում մի անյայտ ասորի պաշտպան է կանգնել հայոց սովորութեանը և այն աւելի ուղիղ համարել: Ե՞րբ էր ապրում այդ ասորին, չգիտենք. նրա խօսքերն են. «Յունուա-

1) Assemani, BO II, էջ 163 շար.

2) Նոյն մակդիրներն ստանում են հայերը նաև նրա Պատարագի Մեկնութեան մէջ. Expositio Liturgiae, ed. et interpr. Hieronymus Labourt („Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, curantibus J.-B. Chabot, I. Guidi, H. Hyvernati. B. Carra de Vaux“; Scriptorum Syri, Series secunda, Tomus XCIII, Paris 1903. էջ 26 ասորերէն բնագիր.

րի 6-ին է ծնուել Տէրը. այն օրը, երբ մենք Յայտնութիւնն ենք տօնում: Այդ պատճառով էլ նախնիք միևնոյն օրն էին կատարում Ծննդեան և Յայտնութեան տօնը: Որովհետև այն օրը, որ ծնուել է, (նոյն օրն և) մկրտուել է: Դրա համար էլ հայերը այսօր էլ երկու տօնը միևնոյն օրն են կատարում»<sup>1</sup>:

Դիոնիսիոս Բար-Սալիբին պարսաւում է նաև խաչերը մկրտելու սովորութիւնը<sup>2</sup>, անապակ գինու և անխմոր հացի գործածութիւնը հաղորդութեան մէջ<sup>3</sup>, այլ և այն, որ հայերը կենդանիների համար պատարագ չեն մատուցանում երբէք և անթոյլատրելի են համարում այն<sup>4</sup>:

Դիոնիսիոս Բար-Սալիբի կարծիքով հայերն ամենաւատ հերետիկոսներն են, որոնց դէմ նա մինչև վերջ կռիւ է մղում: Ո՛չ միայն մինչև իւր ժամանակ եղած խնդիրներն է մէջ տեղ քաշում նա, որ երկու եկեղեցիների մէջ Ը. դարուց սկսած եռանդուն վիճաբանութեան նիւթ են եղել և որին մենք մանրամասն ծանօթացանք Յովհաննէս Ժ. Բար-Շուշանի և նրա շարունակողների գրուածքներից, այլ աւելացնում է նաև նոր խնդիրներ, ինչպէս վերջին տեղն յիշուած պատարագի մատուցումը «կենդանեաց» համար, որ հայերը նրա ասելով չեն ընդունում: Դժուար է Հայոց եկեղեցու դիրքը այդ խնդ-

1) Assemani, BO II, էջ 164.

2) Անդ՝ էջ 206. Այժմ նաև Expositio Liturgiae, էջ 79 ասորերէն բնագիր, 89 լատիներէն թարգմանութիւն.

3) Expositio Liturgiae, էջ 26—28 ասորերէն բնագիր, 51—52 լատին. թարգմանութիւն:

4) Assemani, BO II, էջ 202<sup>բ</sup>—203<sup>ա</sup>, այլ և էջ 170<sup>բ</sup>. Հմմտ. Expositio Liturgiae, էջ 71 ասոր. բնագիր, 83 լատին. թարգմանութիւն.

րում որոշել և ուրեմն իմանալ, թէ ո՞ր չափով իրա-  
ւունք ունի Բար-Սալիբին: Բայց այսքանը պարզ է,  
որ այդ խնդրի մասին այն ժամանակուայ Հայոց  
եկեղեցու մէջ կարծիքների տարբերութիւն է եղել:  
Մեծ Հայքի կամ արևելեան Հայաստանի հոգևորակա-  
նութիւնը, երևում է, որ չէ քաջալերել կենդանինե-  
րի համար պատարագ մատուցանելու սովորութիւնը,  
որովհետև ներսէս Համբրոնացին զանգատուում է, թէ  
«Պատարագիս հաղորդութիւն ի կենդանեացս հանին  
և ի մեռեալս վաճառեցին»<sup>1</sup>: Բացի այդ՝ նոյն կէտը  
գտնւում է նաև Զաքարիա Սպասալարի պահանջների  
մէջ (ԺԲ. դարու վերջին և ԺԳ.-ի սկզբին) հինգերորդ  
համարի տակ. «Պատարագս մատուցանել և կենդա-  
նեաց»<sup>2</sup>, որին համաձայնում է ժամանակի կաթու-  
ղիկոս Դաւիթը, բայց մեծ հակառակութեան է հան-  
դիպում խնդիրը արևելեան վանականների, յատկապէս  
Հաղբատացիների և Սանահնեցիների կողմից, վանա-  
հայր Գրիգոր Տուսէորդի արքեպիսկոպոսի առաջնոր-  
դութեամբ ու ղեկավարութեամբ: Այդպիսով տես-  
նում ենք, որ Դիոնիսիոս Բար-Սալիբին որոշ չափով  
իրաւունք ունի այդ կէտում: Ի հարկէ յետագայի հայ  
պատարագամատոյցների մէջ կենդանեաց համար բա-  
րեխօսութիւն յաճախ է պատահում, ինչպէս որ իրա-  
ւամբ Բար-Սալիբիի դէմ նկատում է նաև գիտուն  
Ասսեմանին<sup>3</sup>:

Հակառակ այս բոլոր վիճաբանութիւնների սա-  
կայն պէտք է նկատել, որ երկու եկեղեցիների ներ-  
կայացուցիչները երբէք չեն կորցրել միմեանց հետ

1) Հմմտ. Մեկնութիւն Պատարագի, Վենետիկ 1847.

2) Կիրակոս Գանձակեցի, Մոսկուա 1858, էջ 99., Վե-  
նետիկ 1865, էջ 82—83.

3) Հմմտ. Assemani, BO II, էջ 202 շար.

էական կէտերում համաձայն և միաբան լինելու գիտակցութիւնը: Մենք գիտենք օրինակ, որ Հայոց Գրիգոր Վկայասէր կաթողիկոսը, ինչպէս և նրա վերև յիշուած հայրը՝ Գրիգոր Մագիստրոսը այդ միութեան գիտակցութեամբ շատ բան ասորերէնից թարգմանել են հայերէն: Գրիգոր Մագիստրոսի համար այդ տեղեկութիւնն ունինք հէնց իւր մի նամակից, ուղղուած Սևանայ Սարգիս վարդապետին, որ մէջ է բերում Ջամչեանը<sup>1</sup>: իսկ Գրիգոր Վկայասիրի մասին տեղեկութիւն են տալիս Ներսէս Շնորհալին<sup>2</sup>, Կիրակոս Գանձակեցին<sup>3</sup> և Մատթէոս Ուռհայեցին<sup>4</sup>, որ գրել է 951—1162 թուականների պատմութիւնն և Գրիգոր կաթողիկոսի կրտսեր ժամանակակիցն է: Յայտնի է նաև, որ Ներսէս Շնորհալին էլ արևելեան Հայաստանի հռչակաւոր Հաղբատ վանքի առաջնորդ Գէորգ եպիսկոպոսի խնդրով մի քանի բաներ է թարգմանել տուել ասորերէնից, յատկապէս Սարգիս զօրավարի վկայաբանութիւնը: Այդ առթիւ տեղեկանում ենք, որ Ներսէս Շնորհալին ամենալաւ և մտերմական յարաբերութեան մէջ է ասորական վանքերի հետ<sup>5</sup>: Մենք արդէն վերևն էլ տեսանք, որ Հայերի

1) Հմմտ. Պատմութիւն Հայոց II, էջ 928.

2) Բանք չափաւ. Վենետիկ 1830, էջ 546. «Վիպասանութիւն նախնի» հատուածի մէջ.

3) Անդ՝ էջ 53.

4) Ժամանակագրութիւն, էջմիածին 1898, էջ 299. Հմմտ. էջ 115 շար. 211.

5) Հմմտ. Աւգերեան «Լիակատար Վարդ Սրբոց», Վենետիկ 1811, հատոր II, էջ 46 շար. Ներսէս Շնորհալու նամակը Հաղբատի Գէորգ եպիսկոպոսին: Ս. Սարգիս զօրավարի վկայաբանութիւնը թարգմանուած պէտք է լինի Հայոց 607 (=Փրկչ. 1158) թուին, երբ Ներսէս դեռ ևս եպիսկոպոս էր: Հմմտ. նաև Ջամչեան, Պատմ. Հայոց I, Վենետիկ

համակերութիւնն ու կարեկցութիւնը բոլորովին ասորիներէ կողմն է, հէնց որ պէտք է լինում նրանց և յոյներէ մէջ ընտրութիւն անել: Այդպէս օրինակ երկու կողմն էլ հաճոյքով պատմում են, թէ ինչպէս Յակոբիկներէ Պատրիարք Աթանասը (անշուշտ նա, որ իշխանութիւն է վարել 1090—1129) Հայոց Թորոս իշխանին օգնել է, Կոստանդնուպօլսից փախչելուց յետոյ, Կիլիկիան կրկին իւր իշխանութեան ներքոյ նուաճելու<sup>1</sup>:

Երբ որ մի են ասորիներէ հետ, ինչպէս օրինակ զատկական վէճի մէջ, շեշտում են այդ: Օրինակ բոլոր ազգերը 1197 թուին զատկի տօնը «սխալմամբ» կատարել են Ադար ամսի (Մարտ) 29-ին, որ հայոց և ասորոց հաշուով «Ծաղկազարդի» կիւրակէն է. այն ինչ հայերն ու ասորիները զատիկը կատարել են Նիսանի (Ապրիլ) 6-ին: Այդ տարբերութիւնը կրկնւում է իւրաքանչիւր 95 տարին մի անգամ, նրա հետ միասին նաև «Ծռադատկի» վէճ կոչուածը: Այդ խնդրի մասին տեղեկութիւն են տալիս մեզ 1102 թուականի համար Վարդանը<sup>2</sup> և Մատթէոս Ուռհա-

1784, էջ 691 շար., և III, 1786, էջ 85, ուր նա տեղեկութիւն է տալիս, թէ Վենետիկ Միտթարհանները այդ գրուածքի մի օրինակն ունին, Հայոց 647—Փրկչ. 1198 թուականին, ուրեմն Ներսէսի մահից 25 տարի յետոյ գրուած: Այն ասորական վանքը, ուր գտել են և թարգմանել Ս. Սարգսի կեանքը, գտնւում է Մելիտինէի մօտ և յանուն «Մաւր Պարսամոյի» է:

1) Միքայէլ Ասորի (Հայերէն), Գլ. ԻԴ. էջ 427 շար. գնում է այդ դէպքը Հայոց 574—Փրկչ. 1125 թուին: Սամուէլ Անեցին, էջ 130 ընդհակառակն՝ 1134-ին է հղած համարում: Միքայէլի տեղեկութիւնն աւելի ճիշտ է երեւում:

2) Վարդան, Գլ. 65, էջ 112, Վենետիկ 1862.



յեցին<sup>1</sup>։ Առանձնապէս մեծ է եղել յուզումը Եդեսսայում, այնպէս որ ասորիները նեղուել են և «հայերի հետ ունեցած դաշն ուրանալով» միւս ազգերի հետ են տօնել զատիկը։ Իսկ հայերը հաստատ են մնացել, հակառակ բոլոր նեղութիւնների և թշնամութիւնների։ 1197 թուին վէճը կրկին սկսուել է և այս անգամ շատ ծանր հետեանքներ է առաջ բերել Վրաստանում։ Բարհերէոսի պատմելով վրացիները զայրացել են հայերի վրայ, որ նրանք իրենց հետ միասին զատիկ չեն անում և հրդեհել են հայոց եկեղեցին, որի ժամանակ 4 հոգի (Ասսեմանին 40 է կարգացել) զրկուել են կեանքից։ Այդ պատճառով 40,000 հայ հաւաքուել են, պատերազմի ելնելու վրաց դէմ. բայց բարեբախտաբար հնարաւոր է եղել վէճը խաղաղութեամբ վերջացնել. վրացիք համաձայնել են այրուած եկեղեցու համար վճարել 100,000 դինար և իւրաքանչիւր այրուած մարդու համար գլխաւորին՝ 1000 դինար<sup>2</sup>։

Միութեան և համաձայնութեան գիտակցութիւնն հայերի և ասորիների մէջ երևում է աւելի որոշ կերպով Ներսէս Շնորհալու և նրա անմիջական յաջորդի օրով, երբ Բիւզանդացիք վերանորոգեցին իրենց՝ Հայոց եկեղեցու հետ միութիւն հաստատելու փորձերը։ Բայց այդ մասին հետեեալ գլխում։

1) Ժամանակագրութիւն, էջմիածին 1898. էջ 287—292.

2) Հմմտ. Barhebr. Chron. eccl. II 599—603։ Մուղադկի վէճերի մասին առհասարակ նաև հրատարակիչների նկատողութիւնը՝ էջ 601 շար.։

## ԳԼՈՒԽ Ե.

### ՆԵՐՍԷՍ ՇՆՈՐՀԱԼԻ ԵՒ ՄԻՔԱՅԷԼ ՄԵԾ. ՅԱՐԱՐԵՐՈՒԹԻՒՆՆԵՐԻ ՇԱՐՈՒՆԱԿՈՒԹԻՒՆԸ ՄԻՆՁԵՒ ՎԵՐՋ.

Մեր նպատակն ու միտքը չէ այստեղ յոյների միութեան փորձերի մի համառօտ նկարագրութիւն անել, որ տեղի ունեցան Ներսէս Շնորհալու և ասորոց Միքայէլ Մեծ պատրիարքի օրով: Դրա համար պէտք կլինէր ի նկատի ունենալ նաև Թէորիանոսի այդ վիճաբանութիւնների յունարէն արձանագրութիւնները (Migne, Patr. Gr. CXXXIII, 114—298), Ներսէս Շնորհալու և իւր յաջորդ Գրիգոր Տղայի բոլոր գրադրութիւնները յոյների, ասորիների, այլ և արեւելեան Հայաստանի վանականների հետ: Դրանով մենք շատ կհեռանայինք մեր իսկական նպատակից՝ նկարագրելու հայերի և ասորիների յարաբերութիւնները: Յունաց միութեան փորձերի համար կարելի է մատնացոյց անել Արշակ Տէր Միքելեանի աշխատանքը <sup>1</sup>:

1) Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zur byzantinischen, Leipzig 1892, էջ 82—105: Նոյնը հայերէն՝ Հայաստանեայց եկեղեցին և Բիւզանդեան ժողովոց պարագայք. Մոսկուա 1892: Այդ դրուածքը թէև միակողմանի կերպով յենուած է լոկ հայկական ազբիւրների տեղեկութիւնների վրայ, բայց արժանի է ուշադրութեան: Հմմտ. նաև Gelzer, „Armenien“, PRE<sup>3</sup>, 2, էջ 82.

Մեզ հետաքրքրողն այստեղ գլխավորապէս այն հարցն է, թէ ինչպէս էին երկու հարեան եկեղեցիներէ յարաբերութիւնները այս կրիտիկական ժամանակում: Որ այդ առթիւ իրապէս խօսք կլինի նաև միութեան մասին և կշօշափուին նրա գլխավոր կէտերը, ինքն ըստ ինքեան հասկանալի է և անխուսափելի:

Ամենից առաջ Ներսէս Շնորհալու (1166—1173) պատասխան-նամակից, բիւզանդական կայսր Մանուէլ Ա. Կոմնենոսին (1143—1180) ուղղուած, տեղեկանում ենք, որ այն ժամանակ, ճիշտ 1166 թուին, երբ ասորւոց պատրիարքական աթոռն է բարձրացել Միքայէլ Մեծը (1166—1199), նա և իւր շուրջը հաւաքուած ժողովը երկու եպիսկոպոս պատգամաւոր է ուղարկում Հայոց կաթողիկոսի մօտ «Վասն միաբանելոյ ընդ ազգիս մերում. զոր և ընկալաք սիրով և սահմանեցաք ի պատշաճ ժամու ժողով լինել առաջի մեր և խօսել առ միմեանս յԱստուածաշունչ գրոց, զի թէ գտանիցի աւանդութիւն ինչ ի միջի մերում, արտաքոյ աստուածադիր կանոնաց՝ բարձցուք յերկոցունց կողմանց, և գնուագութիւնն լցցուք միաբանական սիրով»<sup>1</sup>:

Երկու ասորի եպիսկոպոսների պատգամաւորութեան նպատակն էր ուրեմն նոր ասորի պատրիարքի գահակալութիւնը յայտնել Հայոց կաթողիկոսին, Միքայէլ Մեծի նամակը յանձնել նրան և միևնոյն ժամանակ բանակցել հաւատոյ և սովորութիւնների մասին: Ուրեմն հին սովորութիւնը ոչ թէ Հայոց կաթողիկոս Գրիգոր Դ. Տղան (1173—1180) է նորոգել իւր գահակալութեան ժամանակ, ինչպէս կար-

1) Ներսէս Շնորհալու նամակների ժողովածու, էջ-միածին 1865, էջ 158 շար.

ծում է Գելցերը<sup>1</sup>, այլ ասորւոց պատրիարք Միքայէլ Մեծը նրա նախորդի՝ Ներսէս Շնորհալու ժամանակ:

Ներսէս Շնորհալին այդ բարեկամութիւնն անմիջապէս ամրապնդեց նրանով, որ մի շատ սիրալիր թուղթ գրեց Միքայէլին և Յովհաննէս եպիսկոպոսի (անշուշտ ասորւոց պատրիարքի պատգամաւորներից մէկը) ձեռքով ուղարկեց նրան: Այդ թուղթը<sup>2</sup> ամենից առաջ հաստատում է, որ հայոց կաթողիկոսն ստացել է ասորոց Տէր Միքայէլ պատրիարքի «Միւրոյ գիրը» և գոհութիւն մատուցել Աստծուն նրա առողջութեան համար: Ինչպէս երևում է, Միքայէլը իւր նամակի մէջ ցանկութիւն է յայտնած եղել կաթողիկոսին տեսնելու. նոյն յոյսն ունի նաև Ներսէսը. «Գրեալ էիք վասն տեսութեան միմեանց ցանկութիւն ունելոյ, և մեք վկայեցաք ճշմարիտ լինել գրելոցս. զի ի մեր հոգևոր սիրոյ որ առ ձեզ՝ ծանեաք և զձերդ առ մերս նուաստութիւն. և յուսամք յԱստուած, զի զբարի ցանկութիւն մեր յայտոսիկ՝ ի կատարումն հասուցէ»: Այնուհետև Ներսէսը գրում է, թէ տեղեկացել է Յովհաննէս եպիսկոպոսից, որ ասորի եպիսկոպոսներն ու հոգևորականութիւնը ժողովուած պատրիարքի մօտ որոշել են եկեղեցու կարգերի մէջ զանազան փոփոխութիւններ մտցնել, «զպակասն ի բարեաց ընով և զօտարոտին ի բաց հանելով», և իւր կողմից յայտնում է որ թէ՛ իրեն և թէ՛ հայ եպիսկոպոսներին ու վարդապետներին հաճելի է եղել այդ, «2ի ոչ թէ օտար ինչ էր և նորաձև, այլ զառաջին սուրբ հարցն կանոնադրութիւնսն ի յիշատակ բերելով»: Նամակի շարունա-

1) Gelzer, «Armenien», PRE<sup>3</sup>. 2, էջ 82—83.

2) Ներսէս Շնորհալու Նամականի՝ էջմիածին 1865, էջ 285—287.

կութիւնից իմանում ենք, որ որ հայերին «գրպարտել» են ասորւոց պատրիարքի մօտ, ասելով թէ նրանք «Յուլիանեայ Աղիկառնացւոյ ունին զխոստովանութիւն, որ առ աշօք ասաց զմեռելութիւնն Քրիստոսի և ոչ ճշմարտութեամբ»։ Ներսէսը նշովում է Յուլիանոսին և մերժում ամեն հաղորդակցութիւն նրա հետ։ Ապա հետևում է մի համառօտ դաւանութիւն՝ «ըստ սուրբ հարցն դաւանութեան, որ ի Նիկիա, և ըստ ամենայն ուղղափառ վարդապետաց եկեղեցւոյ», որ ասում է. «էառ Բանն Աստուծոյ ի սուրբ Կուսէն Մարիամայ հոգի և մարմին և միտք, ճշմարտապէս և ոչ կարծեօք. և նովին մարմնովն չարչարեցաւ, խաչեցաւ և մեռաւ մահկանացու բնութեամբ՝ ստուգապէս և ոչ առաջօք, և կենդանի էր անմահ աստուածութեամբն, որ միացեալ էր անբաժանելի ընդ մարդկային հոգին, որ բաժանեցաւ ի մարմնոյն, և ընդ մարմինն որ եզաւ ի գերեզմանին, որ և միացոյց դարձեալ զհոգին ընդ մարմինն և յարոյց ի մեռելոց, յորժամ կամեցաւ. ըստ ասելոյն թէ՝ իշխանութիւն ունիմ դնել զսաւ իշխանութիւն ունիմ վերստին առնուլ (Յովհ. Ժ. 18)։ Արդ՝ վասն այսոցիկ այս է ճշմարիտ խոստովանութիւն մեր, զոր զրեցաք կարճ ի կարճոյ համառօտ բանիւ»։

Յետոյ մենք աւելի որոշ և պարզ կերպով կտեսնենք, թէ ի՞նչպէս պէտք է ըմբռնել Ներսէս Շնորհալու այս դաւանութիւնը, և թէ ո՞ր չափով նա տարբերում է Յուլիանոս Հալիկառնացու. որին Ներսէսը նշովում է, և ուրիշ Յուլիանիստների դաւանութիւնից։ Այժմ միայն այսքանն ասենք, որ տարբերութիւնը շատ էլ մեծ չէ և Յուլիանոսի դատապարտութիւնը մի թիւրիմացութեան արդիւնք է (Հմմտ. գլ. Գ.)։

Բիւզանդացիների միութեան փորձերի ժամանակ էլ երկու եկեղեցիները միացած և փոխադարձ համերաշխութեամբ էին գործում: Տարբերութիւնը երկու բարձրաստիճան եկեղեցականների՝ հայոց կաթողիկոսի և ասորւոց պատրիարքի մէջ այն է, որ ասորին անձնապէս բոլորովին հեռու է պահում իրեն որ և է շփումից Բիւզանդացիների հետ, այն ինչ կայսեր պատգամաւորները միշտ ներսէսի մօտ էին գալիս և, ինչպէս երևում է, նրան էին աւելի մեծ դեր վերագրում բանակցութիւնների ժամանակ: Այդ բանակցութիւնների մասին էլ ամենալաւ տեղեկութիւններն ու նկարագրութիւնն ունինք Բարհեբրէոսի Եկեղեցական Պատմութեան մէջ, ի հարկէ կապուած որոշ չափով ազգային հպարտութեան զգացմունքի հետ: Անշուշտ նա իւր նկարագրութիւնն առել է Միքայէլ Ասորու ժամանակագրութիւնից, որ ի հարկէ մեզ համար շատ կարևոր նշանակութիւն ունի: Նրա տեղեկութիւնը, որ բոլորովին հաստատում է մեր վերև նկարագրած ըմբռնումը, հետևեալն է.

«Դրանից յետոյ Մանուէլ Թագաւորը մի մարդ ուղարկեց, Թէորիանոս անունով, Հայոց կաթողիկոս ներսէսի և Մար-Միքայէլ պատրիարքի մօտ 1483 թուին (=1172 Փրկչ.)»: Թէորիանոսը մի քանի անգամ խնդրում է Միքայէլ պատրիարքին էլ իւր մօտ գալու, «Բայց այս անգամ էլ պատրիարքը չգնաց, այլ նրա մօտ Հռոմկլա ուղարկեց իւր աշուկերտին՝ վանական Թէոդոր Բար-Վեհեբուհին: Երբ սա նրա մօտ եկաւ, տեղեկացաւ, որ նա (Թէորիանոսը) իւր (ասորու) գալուց առաջ հայերին յաղթել է իւր աշխարհիկ զինուորեան հարստութեամբ և նրանց զարմացրել է Արիստոտէլեան նախադասութիւններով: Սակայն Բար-Վեհեբունը հարցրեց նրան, ինչ-

պէս է բաժանուում գոյակը (Սուբստանցիան)՝ մարմնականի և անմարմնի. յատկական (essenziell), թէ՛ պատահական (accidenziell) տարբերութիւններով: Եւ նա նախ խօսում է պարզ անմարմին բաների բազկացութեան մասին, ապա թէ՛ մարմնականն ու անմարմինը միեւնոյն գոյութիւնից (սուբստանցիալից) են: Բացի այդ՝ հարցնում է նրան, թէ քանի՞ եղանակաւորութիւններով (modus) են որոշում փիլիսոփաները բնութիւնը. և թէ՛ այն երկու բնութիւնները, որ դուք խոստովանում էք Քրիստոսի մէջ, յատուկ են միայն նրան, թէ ընդհանուր են: Այն ժամանակ նա կոտորուեց, ինչպէս մի կտոր փայտ և ասաց. ի՞նչ գործ ունինք մենք հեթանոս Արիստոտէլի ուսման հետ: Բայց Հայոց կաթողիկոսը նախատեց նրան, երբ տեսաւ, որ հերքուած է նա և ասաց. «Քանի որ մեզ մօտ ոչ ոք չկար, որ քո խորամանկութիւնները բաց անել կարողանար, դու անպատկառ էիր մեր դէմ և ստորացնում էիր մեզ, թէ ոչինչ չգիտենք: Իսկ այժմ, երբ այնպիսիներ են եկել, որ քեզ քո սեպհական ուսմամբ են հերքում, խոյս ես տալիս»: Այդպէս կաթողիկոսը Թէորիանոսից երես դարձրեց և յետ ուղարկեց նրան, ասելով. «Ես մի ժողով կըումարեմ և թագաւորին պատասխան կտամ»: Կաթողիկոսը դրեց պատրիարքին իմացնելու համար, որ յունաց թագաւորը մեզանից 10 բան է պահանջում, որոնցից 5-ը դաւանութեան են վերաբերում և հետեւեալներն են. Որ մենք երկու միացեալ բնութիւն խոստովանինք Քրիստոսի մէջ, երկու կամք, երկու ներգործութիւն. որ մենք 3 ժողովների հետ ընդունենք նաև 4. 5. 6. և 7-ը. և որ չասենք «Որ խաչեցար վասն մեր»: Միւս հինգը սովորութիւնների

մասին է և սրանք են. որ մենք Ծննդեան տօնը միւս դաւանութիւնների նման կատարենք, որ մենք հաղորդութեան մէջ թթիւմոր զործածենք և բաժակի մէջ ջուր (խառնենք), որ մենք մեռոնը ձթենու իւղից պատրաստենք, որ աղօթենք եկեղեցիների մէջ<sup>1</sup> և պատարազը բաց կերպով մատուցանենք:

Արդ՝ ինձ համար հեշտ է, խաղաղութիւնը պահպանելու համար, սովորութիւններն ուղղել և երկու բնութիւն ընդունել, ինչպէս Աստուածաբանը (=Գրիգոր Նազիանզացին). բայց անկարող եմ «Որ խաչեցար վասն մեր» նախադասութիւնը վերացնել և սրբերին նշովել<sup>1</sup>: Բայց ինչ որ դու անես այս խնդրի նկատմամբ, նոյնը կանեմ և ես»<sup>2</sup> .... Կայսրը մի անգամ էլ զրոււմ է ասորոց պատրիարք Միքայէլին, որին վերջինս պատասխանում է. «Մենք շատ ցանկանում ենք և ամենևին չենք փախչում միութիւնից նոցա բոլորի հետ, որոնք հայրերի դաւանութիւնը չեն փոխում և Աթանասի ու Կիւրղի հետ խոստովանում են *μία φύσις του λόγου σεσαρκωμένη* (=Մի է բնութիւն Բանին մարմնացեալ)»<sup>3</sup>:

Եթէ մենք Բարհերէոսի այս նկարագրութիւնը համեմատենք հայերէն Միքայէլի հետ, կտեսնենք

1) Հմմտ. Arschak Ter-Mikelian, Die armenische Kirche etc. էջ 97 և ծանօթ. 1: Հայերը իրենց հայրենիքից դուրս միայն փոքրիկ մատուռներ և եկեղեցիներ ունենալով, ստիպուած են եղել բազում կանգնելու. դրանից է առաջ եկել յիշեալ անկարգութիւնը: Տես Ներսէս Լամբրոնացի, Երկասիրութիւնը, էջ 29—30, 528.

2) Բարհերէոսի մօտ անյիշատակ է մնացիլ յոյների առաջին պահանջը. «Նշովեցէք զասողսն մի բնութիւն զԲրիստոս. զԵւտիքէս, և զԴիոսկորոս, և զՍեւերիոս և զՏիմոթէոս զԿուզն և զամենայն համախոհ նոցունց»: Տես Ներսէս Շնորհալու. նամականի, Էջմիածին 1865, էջ 214.

3) BH. Chron. eccl. ed. Abbeloos et Lamy, II 549—559.



այստեղ էլ, որ թէև երկուսի աղբիւրն էլ միևնոյնն է (Միքայէլ Ասորու բնադիրը), բայց հայերէն Միքայէլը փոփոխութեան է ենթարկուած, կրճատուած է կամ ընդարձակած: Այդպէս օրինակ՝ հայերէնում վերոյիշեալ 10 կէտերը բոլորը չեն յիշուում, այլ միայն 5 կարեւորագոյնները՝ երկու բնութիւն խոստովանել, 4 ժողովն էլ ընդունել, ծնունդը Դեկտեմբերի 25-ին կատարել, պատարագը թթխմորով և ջրով կատարել և Սուրբ Աստուածն առանց խաչեցարի ասել: Ներսէսն հարցնում է, թէ ի՞նչ պէտք է անել: Դժբախտաբար Բարհեբրէոսը չէ պահել Միքայէլ պատրիարքի թուղթը. իսկ հայերէն Միքայէլի մէջ գտնուում ենք հետեւեալ պատասխանը Միքայէլ պատրիարքի կողմից. «Այդ կրօնքդ ի մերս մերձ է. բայց ես ոչ կամիմ գճշմարտութիւն կրօնից հարցն ձերոց փոխել. զի թէ մեծ և կամ փոքր.... և կամ դաւանութիւն փոխէք, երևի թէ թերի էիք մինչև ցայժմ և արդ լցայք և դեռ կատարեալք եղերուք՝ ակն առեալ մարդոյ. այլ մեք կատարեալ տեսանեմք զձեզ առաքելական հիմամբ և թերի ինչ ոչ գոյ ի ձեզ»<sup>1</sup>: Խնդիր կարող է լինել այստեղ, թէ արդե՞ծք կարելի է Միքայէլի այդ պատասխանը ճիշտ ընդունել, և թէ աւելի հաւանական չէ՞ր լինի սպասել, որ նա գրէր թէ «ընդունեցէք ամեն ինչ, բացի երկու բնութիւնից, չորրորդ ժողովից և խաչեցարի խնդրից, որովհետև միւս բոլոր կէտերում մենք էլ բիւզանդացիներին համամիտ ենք»: Յատկապէս կասկածելի է դառնում Միքայէլի պատասխանն այն պատճառով, որ հէնց այդ ժամանակները ասորիները մեծ եռան-

1) Միքայէլ Ասորի, Երուսաղէմ 1870, գլ. 26, էջ 459—463., Երուսաղէմ 1871, 459—462.

դով մաքառում էին հայերի յիշեալ սովորութիւններ  
 րի դէմ, ինչպէս օրինակ Դիոնիսիոս Բար-Սալիբին:  
 Ի հարկէ կարող էր Միքայէլ Մեծ պատրիարքն  
 անձնապէս այն կարծիքն ունենալ և արտայայտել,  
 ինչ որ վերև բերինք. այդ պատճառով էլ խնդիրը  
 անորոշ պիտի մնայ, մինչև Միքայէլ Ասորու ժամա-  
 նակագրութեան բնագիրն ամբողջութեամբ հրատա-  
 րակուի: Հայերէնի մէջ՝ Միքայէլի պատասխանն էլ  
 կայսրին աւելի ընդարձակ է, քան թէ Բարհեբրէոսի  
 մէջ տեսանք, բայց միտքը երկու տեղում էլ միևնոյնն է:

Առանձին նշանակութիւն չունի մեզ համար, թէ  
 միութեան փորձերի նկարագրութիւններից որն է  
 ճշմարիտ և իրականութեանն աւելի մօտիկ: Հայե-  
 րը պնդում են, թէ Ներսէս Շնորհալին հակառակորդ-  
 ներին այնպէս սպառնալու յաղթել է, որ կայսրն ու  
 ամբողջ տշխարհն ստիպուած են եղել ընդունելու  
 Հայոց հաւատի ճշմարտութիւնը<sup>2</sup>: Յոյն թէ որիա-  
 նոսը պարծենում է (Migne 133), թէ ինքն է յաղ-  
 թել հայերին և ասորիներին: Իսկ վերևը տեսանք,  
 որ Ասորին յաղթութիւնը միայն իրեն է վերագը-  
 րում: Ո՞րն է ճշմարիտ: Ո՛չ մէկը երեքից և երեքը  
 միասին: Բանակցութիւնները ոչ մի հետեւանքի չհաս-  
 ցրին, և վիճաբանները բաժանուեցին միմեանցից,  
 իւրաքանչիւրն այն խորին համոզմամբ, թէ ինքն է  
 կատարեալ յաղթութիւն տարել. և եթէ անհետեւանք  
 է մնացել գործը, դրա պատճառը հակառակորդների  
 կամակորութիւնն է, որով նրանք դէմ եմ դնում  
 ճշմարտութեանը:

1) Միքայէլ Ասորի, գլ. 26, էջ 462 շար.

2) Այդ ըմբռնումն ունի Ներսէս Շնորհալու անմիջա-  
 կան յաջորդն արդէն: Հմմտ. նաև Սմբատ Սպարապետ, Փա-  
 րիզ 1859, էջ 100.

Ինչպէս որ եղած լինի, նկատելի է այն ժամանակուայ արևելքի երկու ամենանշանաւոր մարդկանց՝ Ներսէս Շնորհալու և Միքայէլ Մեծի սիրալիր բարեկամութիւնն ու ընդհանուր շահի գիտակցութիւնը: Նրանք իրենց եկեղեցու մէջ որակիցէ փոփոխութիւն անելիս, իսկոյն տեղեկացնում են միմեանց և ուզում են հարեան եկեղեցու կարծիքն իմանալ, ինչպէս տեսանք, որ արել է Միքայէլ Մեծը իւր ժողովականների հետ: Տեսանք նաև, որ Ներսէս Շնորհալին էլ փոխադարձաբար ամենամեծ կշիռն ու նշանակութիւնն է տալիս ասորիների պատրիարքի կարծիքին ու խորհրդին և ձգտում է միշտ համեմալա գործել նրա հետ: Մի խօսքով՝ երկու հարեան եկեղեցիները այս բանակցութիւնների ժամանակ հանդէս են գալիս իբրև մտերիմ դաշնակիցներ, որոնք մի հաւատով և գիտակից իրենց պարտականութեանը, աշխատում են դաշնակցին չցաւեցնել, զաղտնի կերպով միութիւն հաստատելով ընդհանուր հակառակորդի՝ բիւզանդական եկեղեցու հետ:

Հայերէն Միքայէլի տուած տեղեկութեան համաձայն, ասորիների պատրիարքն այդ մտքով աշխատել է հաշտութեան միջնորդ լինել, մի թեթև հերձուած Հայոց եկեղեցուց վերացնելու համար, զեռ Ներսէս Շնորհալու կենդանութեան ժամանակ<sup>1</sup>: Վերջինի մահից յետոյ, ինչպէս երևում է, յարաբերութիւնները դարձեալ վատացել են: Թէև հայերէն Միքայէլը պատմում է, թէ Ներսէսի յաջորդը Գրիգորը (1173—1192) հին սովորութեան համաձայն իւր գահակալութիւնն յայտնում է ասորւոց պատրիարքին, որովհետև «յորժամ ասորւոց ուղղափառ

1) Միքայէլ Ասորի, 1870, Գլ. 27, էջ 470 շար.

պատրիարք ձեռնադրի, առաքէ առ հայոց Հայրապետն զգաւանութիւնն իւր. նոյնպէս և հայոց կաթողիկոս լեալ, առաքէ առ պատրիարքն ասորւոց զգաւանութիւնն իւր»<sup>1</sup>, բայց շատ շուտով թշնամութիւն է ընկնում մէջները: Մենք տեսնում ենք, որ Հայոց կաթողիկոսն ու թագաւորը նպաստում են վերև յիշուած Բար-Վեհեբուն վանականի հերձուածին և նրան օգնում են Լևոն թագաւորի երկրի մէջ ասորիների պատրիարք դառնալու:

Ինչն է եղել այդ դժգոհութեան և թշնամութեան պատճառը, յայտնի չէ մեզ: Հայերէն Միքայէլն ասում է, թէ ասորւոց պատրիարքը ուրախացել է Գրիգորի գահակալութեան համար, «Զի այդ դովելի և գիտնական էր. բայց ըստ կանոնաց սակաւ մի մեզադրեցի, թէ յորժամ սնուանեալ էր Հայրապետ մի, պարտ էր մնալ ի նոյնն: Այլ և աղաչեցի զնա՝ թէ բարձր կեցող տանուն արծաթառութեան յազգէդ երևելի և հռչակաւոր, և ամենեին անխոտան և պարկեշտ՝ բայց ի միոյդ»: Շատ անհաւանական է, որ այդ խնդիրներն եղած լինին գժտութեան պատճառը, որովհետև Միքայէլն իսկոյն աւելացնում է, թէ հայոց կաթողիկոսն յանձն առաւ կատարել սիրով իւր խնդիրները և իւր եղբօրը, որի հետ վէճի մէջ էր Հայրապետութեան համար և որի մասին է Միքայէլի ակնարկը, յանձնեց յիրաւի Լամբրոնի թեմը<sup>2</sup>: Այնպէս, որ այդ խնդրի պարզաբանութեան համար էլ դեռ պիտի սպասենք Միքայէլի ժամանակադրութեան բնագրի հրատարակութեանը: Յամենայն դէպս Բարհեբրէոսը պատմում է,

1) Միքայէլ Ասորի, 1870, էջ 470 շար., 1871, էջ 472.

2) Միքայէլ Ասորի, Գլ. 27, էջ 472 շար.

Միքայէլի ժամանակագրութիւնն յիշելով և վկայ կոչելով, թէ հայոց կաթողիկոսն արեց ամեն բան, ինչ որ կարող էր, որպէս զի Մար-Միքայէլին գահավէժ անէ և նրա տեղը հաստատել տայ Բար-Վեհերունին: Նա մինչև իսկ մեծ գումար հաւաքեց և ընծաներ ուղարկեց, Միջագետքի և Ասորիքի իշխանին էլ իրենց կողմն անցկացնելու համար: Որովհետև Հայոց Լեոն թաղաւորն էլ կաթողիկոսի գրգամբ ուշադրութիւն է դարձնում այդ խնդրի վրայ և Բար-Վեհերունին յայտարարում է իւր երկրի ասորւոց պատրիարք, այդ պատճառով էլ ասորիներն իրենց եկեղեցու իսկական խռովեցուցիչ և 13 տարի տևող հերձուածի պատճառ են համարում հայերին: Բարհերէոսի ասելով՝ խաղաղութիւն է տիրում վերջստին նրանով, որ յանցաւոր հայերը աստուածային պատիժ են կրում և մեռնում<sup>1</sup>:

Արդ՝ այդ հերձուածը (1180—1193) վերջանալուց յետոյ կրկին սկսել են յարաբերութիւնները փոքր ինչ լաւանայ: Բարհերէոսի (իսկապէս Միքայէլի) տուած տեղեկութեան համաձայն, Լեոն թաղաւորը իւր յանցանքը նրանով է քաւում, որ ընծաներ է ուղարկում Մար-Բարսաւմայի անունով եզած ասորական վանքին և ներողութիւն է խնդրում պատրիարքից<sup>2</sup>: Եւ մենք տեղեկութիւն ունինք, որ

1) Հմմտ. Barhebr. Chron. eccl. ed. Abbeloos et Lamy II, 583—589.

2) Barhebr. Chron. eccl. II 587 շար.: Թէոդոր Նեօլեզէն գրում է ինձ այդ առթիւ (31. X. 1904). „Die Geschenke König Leon's an das Kloster Barsauma würden an sich noch nicht beweisen, dass das Schisma wirklich beigelegt war (die Entschuldigung gegen den Patriarchen ist ja wohl nicht ganz sicher; es mögen nur ein Paar höfliche Worte gewesen sein).

յետոյ, 1198 թուին, երբ Լևոնը թագադրուում էր՝ Կեղեստինոս պապից և Հենրիկոս Զ. կայսրից թագն ստանալուց յետոյ, հանդիսին ներկայ էր նաև ասորւ-  
ւոց պատրիարքը, որ դեռ Միքայէլ Մեծն էր <sup>1</sup>:

Ինչ որ այնուհետև լսում ենք երկու հարեան եկեղեցիների մասին, մասամբ շատ անմխիթարական բաներ են: Այնպէս է երևում, թէ հայերն այս շրջա-  
նում փորձել են ասորւոց եկեղեցին ենթարկել իրենց, մի տեսակ ստորադասութիւն ստեղծել նրանց համար: Նրանք խառնուում էին ասորւոց եկեղեցու ներքին գործերին. և կարող էին այդպէս վարուել այն պատ-  
ճառով, որ ասորի Յակոբիկների մի մեծ հատուած գտնուում էր Հայոց «Ռուբինեանց» թագաւորների իշխանութեան ներքոյ: Այդպէս տեղեկանում ենք, որ Հայոց կաթողիկոսը ասորւոց պատրիարք Իգնա-  
տիոս Բարբան Դաւիթից (1222—1252) առանց այլ և այլութեան հայերի համար մի սեղան է պահանջում Խառանի ասորւոց եկեղեցում <sup>2</sup>: Եւ Բարհեբրէոսի

Das Kloster stand nämlich in hohem Ansehen auch bei den Muslimen und wurde von solchen reich beschenkt: Vgl. Jâqût, II 646 շար. .... Da könnte auch ein christlicher König sich der Gunst des Heiligen zu versichern suchen, ohne gerade den Syrern besonders befreundet zu sein».

Նեօղեկէի նկատողութիւնը ճիշտ է ի հարկէ, որ միայն նաև Մահմեդականներից յարգուած Մար-Բարսամայի վան-  
քին ընծաներ տալուց չի երևայ, թէ հերձուածը վերջացել էր: Բայց մենք ասել ենք նաև, որ Լևոնի թագադրութեանն ասորւոց պատրիարքը ներկայ է եղել. իսկ այդ չէր կարող լինել, եթէ հերձուածը վերջացած չլիներ և Միքայէլը ճա-  
նաչուած ասորւոց պատրիարք նաև Լևոնի կողմից:

1) Կիրակոս Գանձակեցի, էջ 92, Մոսկուա 1858. Հմմտ. Gelzer, «Armenien», PRE <sup>3</sup>, 2, էջ 81.

2) Barhebr. Chron. eccl. II 687 շար.:

պատմելուց երևում է, որ այս առաջին անգամը չէ եղել: Նա ասում է. «Այն ժամանակ Հայոց կաթողիկոսը կրկին պահանջեց պատրիարքից մի սեղան հայերի համար Պառանի եկեղեցում»:

Ասորիներն «ի հարկէ» մերժում են հայերին որ և է զիջումն անել, բայց վարում են շատ անարժան կերպով: Բարհեբրէոսը միամտութեամբ պատմում է, թէ ասորւոց պատրիարքը խոստացաւ Հայոց կաթողիկոսի ցանկութիւնը կատարել, և այդ մտքով յայտնի կերպով թուղթ գրեց Պառանի Եփրեմ եպիսկոպոսին և այնտեղի հաւատացեալներին. իսկ զաղտնի նոյն մարդկանց հրահանգ տուեց՝ ամեն կերպ արդելք հանդիսանալ և թոյլ չտալ, որ իրագործուի հայերի ցանկութիւնը: Բանն այն է, որ ամեն կասկած իրենից հեռացնելու համար, Պատրիարքը Պառանցիներին մինչև անգամ եկեղեցական նգովքի տակ է դնում անհնազանդութեան համար<sup>1</sup>: Հայերն այդպիսով իրենց ուզած տեղը չստացան. բայց այդ բանը շատ դառնացրեց Հայոց Հեթում Թադաւորին, որովհետև նրա պետութեան մէջ ասորական վանքերը մեծ կալուածքներ ունէին:

«Բայց երբ Հայոց երանելի Թադաւոր Հեթումը<sup>2</sup> լսեց, թէ ասորիներն հայերին մի աղօթելու տեղ չեն տալիս, զայրացաւ և գրեց պատրիարքին ու ասաց նրան. Երբ որ դուք մի փոքրիկ տեղ մեր ազգին զլանում էք, ինչո՞ւ պէտք է մենք մեծամեծ գիւղեր տանք ձեր վանքերին: Թող ամեն մէկը իւրը պահէ»<sup>3</sup>: Դժուարութեան այդպիսի լուծման մասին

1) Barhebr. Chron. eccl. II 689.

2) Հեթում Թադաւորի խաղաղասիրութեան մասին պատմում է նաև Կիրակոս Գանձակեցին, էջ 223, Մոսկուա 1858.

3) Barhebr. Chron. eccl. II 689.

ասորւոց պատրիարքն ի հարկէ հազիւ թէ մտածած լինէր. այժմ Հայոց թագաւորն սպառնում էր զրաւելլ ասորւոց վանքերի Կիլիկիայում ունեցած կալուածները: Այդ պատճառով նա «քաջութեամբ» մի նամակ է գրում Հեթում թագաւորին, որ շատ բնորոշ է նրա համար: Բարհեբրէոսը պատմում է<sup>1</sup>. «Այն ժամանակ արիացաւ պատրիարքը և թագաւորին հետեւեալ նամակը գրեց. Արդարութեամբ կիսոսեմ թագաւորի առաջ և չեմ ամաչի—այդպէս սկսեց նա իւր ճառը և ասաց—արդար բան չէ, որ դու ուզում ես քեզնից առաջ եղած արդարադատ և ողորմած թագաւորների նուէրները գրաւել: Անիրաւութիւն կլինի նաև, եթէ ուրիշների յանցանքի համար Կիլիկիցիք պատիժ կրեն (իսկապէս՝ հարուածուին, վիրաւորուին): Եւ եթէ դու քո պետութեան մէջ եղած ասորիների փոքրիկ մնացորդին վատութիւն ես ուզում անել, գուցէ մեր ժողովրդի մնացորդի մէջ, որ թէև չնչին է, բայց իբրև ազ համեմում է բոլոր պետութիւնները, մէկը կգտնուի, որ ամեն տեղ հայերին վատութիւն կանէ: Բացի այդ, սուրբ կաթողիկոսը վկայ է, թէ ես որքան շատ աշխատեցի խստապարանոց Խառանցիկներին (համոզելու), որոնք դեռ չեն հնազանդուել: Բայց ես յոյսս դեռ չեմ կորցրել նրանց հնազանդեցնելու: Այդ պատճառով էլ նրանք մինչև այժմ բանադրանքի տակ են»: «Պատրիարքի խօսքերը հաճելի եղան թագաւորին և գոհացրին նրան»:

Նոյն Բարհեբրէոսը պատմում է, թէ ինչպէս պատուով է ընդունում Հայոց կաթողիկոսը այս Իգնատիոս պատրիարքին, երբ նա Հռոմկլա գալով՝

1) Barhebr. Chron. eccl. II 689 շար.



մի ասորական վանք էր կամենում հիմնել այնտեղ, բայց մասնաւոր անհատներից ցանկացած տեղը չըստանալով, վիրաւորուել էր և մի այրում էր բնակւում. նոյնպէս, երբ նա հիւանդացել էր: Առաջ էլ նա պատուաւոր ընդունելութիւն է գտել Հայոց Կոստանդին կաթողիկոսի կողմից<sup>1</sup>: Նա մինչև անգամ մեռաւ Հայոց կաթողիկոսի տանը և պատուաւոր կերպով թաղուեց Հայոց մեծ եկեղեցու արեւելեան կողմը<sup>2</sup>:

Աւելի երկար կանգ առանք գուցէ այս դէպքերի վրայ, քան թէ արժէր. բայց այդ արինք առանձին նպատակով, որովհետև այդ պատմութիւնը շատ բնորոշ է այն ժամանակուայ բարոյական հայեացքների նկատմամբ: Ասորւոց պատրիարքն, ինչպէս տեսանք, վարւում է այնպիսի եղանակով, որ մեր մէջ միայն զղուանք առաջ բերել կարող է: Ճշմարտասիրութեան և արդարամտութեան ամեն հետք կորել է նրա մէջ: Բայց այդ չէ գլխաւորը: Շատ աւելի մեծ նշանակութիւն ունի այն հանգամանքը, որ ժամանակի ամենագիտուն և ամենից աւելի լուսաւորուած մարդը՝ Բարհեբրէոսն<sup>3</sup> այն ձևով է պատմում, որ աշխատում է արդարացնել պատրիարքի գործելու եղանակը և մինչև անգամ արդարացուցիչ հիմունքներ է բերում: Նա ասում է. «Որովհետև պատրիարքը ձգտում էր իւր ժողովրդի եկեղեցիները աւելի շատացնելու, քան թէ քչացնելու, բայց քաշւում էր կաթողիկոսին արհամարհե-

1) Հմմտ. Barhebr. Chron. eccl. II 685.

2) Barhebr. Chron. eccl. II 691 շար.

3) Wright, Syriac Literature, London 1894, էջ 265.

«one of the most learned and versatile men that Syria ever produced».

լու կամ յայտնի կերպով զրկելու», այդ պատճառով այնպէս վարուեց<sup>1</sup>: Ուրեմն երբ որ խօսքը ասորւոց եկեղեցու օգտի մասին է, կարելի է ամեն կերպ գործել և սուտն ու կեղծիքն էլ թոյլատրելի են: Եթէ Բարհեբրէոսն այդպէս է դատում, ինչ էր ուրեմն այս ժամանակ քրիստոնէութեան դրութիւնը Յակոբիկ ասորիների եկեղեցում: Բայց անարդար չլինինք դէպի ասորիները. շատ կասկածելի է, թէ հայերը ԺԳ. դարում, այդպիսի հանգամանքների մէջ, այլ կերպ կվարուէին:

Շատ քիչ բան է մնում այլ ևս ասելու երկու հարեանների յարաբերութիւնների մասին: Իզնատիոս Յակոբիկ պատրիարքի երկու յաջորդների ընտրութեան և ձեռնադրութեան ժամանակ հայերն էլ ներկայ են և օգնում են: Յովհաննէս Բար-Մաադանին (1252—1263) մեծ յարգանք էր վայելում հայերի մօտ<sup>2</sup>: Սրա յաջորդ Իզնատիոսի (1264—1282) մասին ասում է, թէ սիրելի էր Հայոց թագաւորին և իշխաններին<sup>3</sup>: Ուրիշ պատրիարքների ընտրութեան ժամանակ էլ հայերն օգնել են և գործակցել<sup>4</sup>: Վերջին, յիշատակութեան արժանի, դէպքը Գրիգոր Բարհեբրէոսի Արեւելքի Մաֆրիան ձեռնադրուելն է 1264 թուին: Սաի մայր եկեղեցում այդ մեծ հանդիսին ներկայ էին Հայոց Հեթում թագաւորն և իւր ասպետները, շատ հայ եպիսկոպոսներ ու վարդապետներ, ժողովրդի մեծ բազմութեան հետ. այն-

1) Barhebr. Chron. eccl. II 687.

2) Assemani, BO II. էջ 242, հմմտ. էջ 378 շար.

3) Barhebr. Chron. eccl. 749 հմմտ. Assemani, BO II. էջ 246.

4) Assemani, BO II, էջ 382 շար.

պէս որ կարիք եղաւ նորընծայ Գրիգոր Մաֆրիանի ճառը ՃԼԸ Սաղմոսի 5 համարի վրայ իսկոյն, եկեղեցու մէջ, հայերէն ևս թարգմանել<sup>1</sup>։ Յիւրաւի մի հանդիսաւոր օր, ինչպէս առանձին հրճուանքով բացականչում է պատմիչը<sup>2</sup>։

Այստեղ դադարում են երկու հարեան եկեղեցիների յարաբերութիւնները։ ԺԳ. և ԺԴ. դարերից սկսած առաջաւոր Ասիայի վրայով անցնող անընդհատ փոթորիկները, արեւելեան քրիստոնեաների անխիղճ ճնշումներն ու հալածանքներն ամեն կողմից, դարեր շարունակ սոսկալի դրութեան մէջ պահեցին երկու եկեղեցիներին էլ։ Հայոց եկեղեցին դեռ այնքան կենսունակութիւն ունեցաւ, որ ԺԷ. դարուց սկսած վերստին շարժուել սկսեց, վերականգնանալու ճանապարհի վրայ կանգնեց և այսօր էլ ծանր մաքառման մէջ է հազարաւոր դժուարութիւնների հետ, որպէս զի Յիսուս Նազովրեցու աւետարանի հիման վրայ վերանորոգուի։ Իսկ Յակոբիկ ասորական եկեղեցին դժբախտաբար խորտակուեց փոթորիկների առաջ և յոյս չկայ, թէ կրկին ոտքի կկանգնի սեպհական ոյժերով։ Այսօր ամենաշատը հաշոււմ են 80,000 Յակոբիկ և այն էլ թշուառ վիճակի մէջ<sup>3</sup>։

---

1) Barhebr. Chron. eccl. II 749 շար. III 433. հմմտ. Assemani, BO II, էջ 246 շար.

2) Barhebr. Chron. eccl. II 751.

3) Հմմտ. օրինակ. Fr. Loofs, Symbolik I, էջ 100 շար.։

## ԳԼՈՒԽ Զ.

### Յ Ա Ի Ե Լ Ո Ւ Ա Մ

**ՀԱՅՈՑ ՎԱՐԴԱՊԵՏՆԵՐԻՅ ՄԻ ՔԱՆԻՍԻ ՈՒՍՄՈՒՆՔԸ  
ՔՐԻՍՏՈՍԻ ՄԱՐՄՆԻ ԵՒ ԶԱՐԶԱՐԱՆՔՆԵՐԻ ՄԱՍԻՆ  
(Է. ԴԱՐԻՑ ՍԿՍԱԾ).**

Վերև, Բ. գլխում տեսանք, որ Հայերը Զ. դարում ճշմարիտ համարեցին Յուլիանոս Հալիկառնացու վարդապետութիւնը և դատապարտեցին նրա հակառակորդ Սեւերոս Անտիոքացուն իբրև հերետիկոսի։ Ապա՝ Գ. գլխում պարզուեց, որ Ը. դարու սկզբին, Սեւերեան Յակոբիկները հետ ունեցած յարաբերութիւնների պատճառով և նրանց դրդամամբ Յուլիանոսն էլ է դատապարտում, թէև իսկապէս նրա վարդապետութեան էական կողմը ընդունում են Հայոց վարդապետները։ Արդ՝ որովհետև նիւթից դուրս լինելով, նկարագրութեան ընթացքում անկարող եղանք մի քանի խնդիրներ պարզել, ուստի կամենում ենք պակաս մնացածն այստեղ լրացնել և ցոյց տալ, թէ ի՞նչ են ուսուցանում իսկապէս Հայոց եկեղեցու ընտրեալ վարդապետները վիճելի խնդրի՝ Քրիստոսի մարմնի և կրքերի մասին։

Ամենից առաջ՝ «Ընդդէմ Երկաթնակաց Նեստորականացն» ընդարձակ Հակաճառութիւնը, որի վեր-

նագրում գրուած է. «Ասացեալ սրբոյ վարդապետին Սահակայ Հայոց կաթողիկոսի և Մեծի Թարգմանչի»<sup>1</sup>: Որ այդ գրուածքի հեղինակը Ս. Սահակ Պարթևը լինել չէ կարող, շատ պարզ է. նրա մէջ յիշատակուած է Փիլոքսենոս Մաբուգեցին: Մնում են ուրիշ երկու Սահակ կաթողիկոս: Մէկը շատ անգամ յիշուած Քրիստափոր Ա.-ի նախորդն է և 5 տարի է հայրապետութիւն արել (2. դարու 30-ական թուականներին), իսկ միւսը Սահակ Գ. Ձորափորեցին, Յովհան Օձնեցու նախորդ Եղիայից առաջ կաթողիկոսացած, ուրեմն է. դարու վերջերին, գուցէ նաև Ը. դարու առաջին տարիները: Որովհետև հակառակութիւնը Քաղկեդոնի դէմ Սահակ Բ.-ի ժամանակ այնքան էլ զօրեղ չէր, որքան երևում է մեր այս գրութեան մէջ, պէտք է ամենայն հաւանականութեամբ ենթադրել, որ Սահակ Գ.-ն է նրա հեղինակը. իսկ եթէ այդ ճշմարիտ է, ուրեմն մեր առաջ է մի համոզուած հակաքաղկեդոնական կաթողիկոս Եղիայից էլ առաջ: Դրա համաձայն պիտի սրբագրուի աւանդութիւնը (Սակս ժողովոց), որի ասելով իբր թէ Եզրի և Յովհան Օձնեցու մէջ եղած բոլոր կաթողիկոսները բարեացակամ դիրք են բռնել դէպի Քաղկեդոնականութիւնը:

Դառնանք բուն խնդրին: Հեղինակը խոստովանում է «Զմի ի սրբոյ երրորդութենէն, զմիածին Ռդին . . . . ինքնայաւժար կամաւք, հաճութեամբ Հաւր և Հոգւոյն Սրբոյ, խոնարհեալ . . . . յարգանդ ամենասուրբ կուսին, և խառնեաց ի բնութենէ մերմէ իւր մարմին ճշմարտապէս ի կուսական արենէ, և միացեալ ի նմա բնութեամբ, եղև մարդ

1) Տպուած Գիրք Թղթոց-ի մէջ, էջ 413—482.

ստուգապէս<sup>1</sup> . . . . : Էջ ի յարգանգ անապա-  
կան կոռւիւն, եւ առեալ ի նմանէ մարմին  
եւ հոգի եւ միտք մարմնայինք, եւ խառ-  
նեալ միացոյց ի հուր աստուածութեան  
իւրոյ և ԱՐԱՐ ԱՄԵՆԵԻՒՆ ԱՍՏՈՒԱԾ ԵՒ ԲՆՈՒ-  
ԹԻՒՆ ԱՍՏՈՒԱԾԱՅԻՆ: Ո՛չ ի միջոյ ի բաց բար-  
ձեալ եւ ծախեալ, եւ ոչ յանմարմնութիւն  
փոփոխելով, այլ պահեալ զմարմինն յէու-  
թեան, ըստ որում շաւշափեցին առա-  
քեալքն, արար զնա ամենեւին ըստ բնու-  
թեան աստուածութեան իւրոյ ՅԱՐԳԱՆԴԻ  
ՄՐԲՈՅ ԿՈՒՍԻՆ. եւ ոչ եթող զմարմինն մնալ  
ըստ էութեան տկար եւ անզաւր բնու-  
թեանն, ի խառնիլն և ի միանալն ի նմա,  
որպէս ոմանք կարծեն չարափառութեամբ,  
ԱՅՆ ԱՆԻՄԱՍ ԱՆ ԱՆՍԵԼԻ ԱՐԱԳՈՒԹԵԱՄԲ Ի  
ՀՈՂԵՂԻՆԷՆ՝ ՀՐԵՂԷՆ, ԵՒ Ի ՄԱՐԴԵՂԻՆԷՆ՝ ԱՍ-  
ՏՈՒԱԾԵՂԷՆ ԵՒ ՅԱՐԱՐԱԾԱԿԱՆԷՆ՝ ԱՐԱՐՁՁԿԱՆ,  
եւ ի ծառայականէն՝ ազատ արարեալ զմար-  
մինն զոր էառ ի մէնջ, . . . . և ի մեղանչականէն  
անմեղական, . . . . և ՅԱՊԱԿԱՆԱՅՈՒԷՆ՝ ԱՆԱՊԱ-  
ԿԱՆ . . . . »<sup>2</sup>: Իսկ որովհետեւ յիշեալ խառնումն ու  
միացումը Կոյսի արգանդում տեղի ունեցաւ, «Ապա  
ուրեմն յայտ է ստուգութեամբ, թէ յորովայնի անդ  
կուսին՝ եղև մարմին, որ ի Մարիամայ առաւ, աս-  
տուածային և անապական բնութիւն»<sup>3</sup>:

Մենք տեսնում ենք, որ այստեղ «երևութական  
մարմնի» մասին խօսք անգամ լինել չէ կարող:

1) Գիրք Թղթոց, էջ 420.

2) Անդ՝ էջ 421—422. Հմմտ. նաև էջ 477.

3) Անդ 424.

Քրիստոսի մարմինն էլ մերի նման ճշմարիտ և իրական է, միայն աստուածային յատկութիւններով ճշտաացած, կուսական արգանգից սկսած: Ուրեմն ճիշտ այնպէս, ինչպէս ուսուցանում էր նաև Յուլիանոս Հալիկառնացին և նմանները: Ի հարկէ եթէ հետևութիւններ հանելու լինինք այդ վարդապետութիւնից, պէտք է ասենք, որ այդպիսի մարմինն այլ ևս մարդկային չէ, ուրեմն երևութական է, ինչպէս և արեւ են Յուլիանոսի հակառակորդները, ամբողջ շեշտը դնելով այդ հետևութիւնների վրայ և նրան ու իւր հետևողներին երևութական անուանելով: Բայց այդ հետևութիւններն իրենք—ոչ Յուլիանոսը և ոչ էլ Փիլոքսենոսը—չեն հանել, և մենք իրաւունք չունինք նրանց վերագրելու իրենց չասածը: Սահակ կաթողիկոսն էլ բոլորովին պարզ կերպով ասում է, որ մարդկային մարմինը ոչ վերանում է և ոչ էլ ոչնչանում և անմարմնութեան փոխում, այլ մնում է իւր էութեան մէջ: Մենք տեսնում ենք, որ հետևողական մտածողութիւնը չէ զբաղեցնում այս մարդկանց—այդպիսի բան առհասարակ չի կարելի պահանջել դաւանանքների մէջ—այլ միայն փրկութեան կրօնական ձգտումն ու պահանջը: Այդ պահանջին լրացում տալու համար նրանք բոլորովին մի կողմ են դնում հետևողական մտածողութիւնը:

Սահակ կաթողիկոսն ևս այն լիակատար դիտակցութիւնն ունի, որ իւր ուսմունքը նոյնն է, ինչ որ եկեղեցու կլասիկական Հայրերինը. և նա վկայութեան է կոչում Աթանաս Մեծին, Գրիգոր Նազիանզացուն, Գրիգոր Նիսացուն, Եփրեմ Ասորուն: Հայոց Գրիգոր Լուսաւորիչն էլ պէտք է այդ վարդապետութիւնն ունեցած և քարոզած լինի:

Արդ՝ եթէ Քրիստոսը մի այդպիսի աստուածային

յատկութիւններով ճոխացած «մարդկային» մարմին ունէր (մարդկութիւնից ֆնացել էր ի հարկէ միայն նիւթն ու ձեւը), դրանից հետեւում է՝ «Եթէ որք յառաջ քան զխաչելն և զյարութիւնն մարդկային, տկար, և ապականացու և մահկանացու բնութիւն ասեն, և կարաւտական և անփառաւոր զմարմինն Քրիստոսի (Քաղկեդոնականներ և Սեւերեան միաբնակներ), արդարացուցանեն նոքա ղՆեստոր և զՊաւղոս Սամուստացի և զԹէոդորոս Տարսոնացի և զԹէոդորիտոս՝ Կիւրոս քաղաքի եպիսկոպոս, և որք նման սոցին ասացին մարդ ծնեալ ի կուսէն և մահանացու բնութիւն չարչարեալ ի խաչին և կամ որ բնակարան Բանին ասացին զմարմին և ոչ միութիւն բնութեանն ըստ սահմանի Գրոց Սրբոց<sup>1</sup>։ Այն ժամանակ պէտք էր նաև Քրիստոսի մէջ երկու բնութիւն բնդունել (նոյն ձևով պատճառաբանում է նաև Յուլիանոս Հալիկաոնացին. տես վերև)։ Իսկ դրա հետեանքը կլինէր այն հաւատը, թէ «Ոչ ճշմարիտ Աստուած ծնաւ ի կուսէն, այլ մարդ ապականելի, որպէս ասաց Նեստոր. և ոչ Տէրն փառաց խաչեցաւ, որպէս վկայէ Առաքեալն Պաւղոս, այլ ծառայ մահկանացու և մարդկային տկար և անփառաւոր բնութիւն, որպէս ասաց հակառակն Առաքելոյն Պաւղոսի վատաշուէրն Սամուստացին»<sup>2</sup>։ Սուրբ Կոյսն էլ այնուհետև ի հարկէ այլ ևս Աստուածածին չէր լինի<sup>3</sup>։ Հեղինակի դաւանութիւնն է, Նեստորին և Լեոն Հոովմայեցուն հակառակ, միևնոյն Քրիստոս իւր միակ բնութեամբ (մարդեղութիւնից յետոյ) ծնուած, մկրտուած, չար-

1) Գիրք Թղթոց, էջ 424.

2) Անդ՝ էջ 424.

3) Անդ՝ էջ 426 շար.



չարուած. նոյնը այսօր, ինչպէս երէկ և մինչև յաւիտեան <sup>1</sup>:

Անցնենք այժմ երկրորդ խնդրին՝ թէ ինչպէս է կրել Քրիստոսը մարդկային կրքերը (քաղց, ծարաւ, քուճ և այլն) և չարչարանքները: Այս խնդրում արդէն բոլորովին և վճռականապէս պարզուում է, թէ որ կողմը պէտք է դնել Հեղինակին. Սեւերեանները, թէ Յուլիանիտները: Նրա վարդապետութիւնը և պատճառաբանութիւնը պարզ կերևայ հետեւեալից, որ մեծ մասամբ իւր իսկ խօսքերով մէջ ենք բերում:

Քրիստոսի վերև նկարագրած մարմին մահաւանցութիւն, ապականութիւն, տկարութիւն և այլն վերագրել իբրև անհրաժեշտութիւններ, լինի այն խաչելութիւնից առաջ, թէ յետոյ, հայհոյութիւն է: Մարդկային կարիքները նա յանձն է առել իբրև Աստուած կամաւոր կերպով <sup>2</sup>: Մեծ հայհոյութիւն կլինէր այդպիսի բաներ վերագրել Հայր Աստծուն. նոյնն է նաև Որդու նկատմամբ, որովհետև Հայրերը հաստատել են, որ Հայրն ու Որդին էակից են <sup>3</sup>: Ապա Սահակ կաթողիկոսը շարունակում է. «Արդ՝ զայս ասելով ոչ ուրանամք զտնաւրինական կիրան մարդկայինո՝ զոր կրեաց Որդի, բաց ի մեղաց. կամաւորութեամբ, և ոչ ի հարկէ. աստուածային իշխանութեամբ, և ոչ որպէս մեք: Քանզի մեք՝ որպէս ոչ կարեմք՝ քաղցնումք և ծարաւիմք և աշխատիմք և ննջեմք և երկնչիմք և անդիտանամք, և որ այլն ևս սոցին նման կրեմք հարկաւորաբար առանց կամաց: Իսկ Քրիս-

1) Գիրք Թղթոց, էջ 427 շար.

2) Անդ՝ էջ 428 շար.

3) Անդ՝ էջ 431.

տոս Աստուած ոչ այսպէս. այլ զոր ինչ իւր վայելուչ կամացն զհետ երթայր, որպէս արդարեւ իմանալի է զԱստուծոյ: Քանզի ոչ եթէ բնութեանն հարկի ինեւրքոյ անկեալ էր նա, այլ ինքն էր Տէր և շարժող բնութեան իւրոյ, որպէս և կամէր: Քանզի ամենակարող զաւրութեամբ և ամենազաւր իշխանութեամբ ամենայն ինչ զհետ կամաց նորա ընթանայր իբր Աստուծոյ ճշմարտի, զի կարող էր քաղցնուլ՝ երբ կամէր, և կարող էր ոչ քաղցնուլ. կարող էր ննջել, և կարող էր բնաւ ոչ ննջել. կարող էր վաստակել և ոչ վաստակել. կարող էր զարհուրել և ոչ զարհուրել. կարող էր չարչարիլ և ոչ չարչարիլ. կարող էր մեռանիլ և ոչ մեռանիլ. և զամենայն ինչ բաւական էր առնել որպէս զԱստուած. և կրեաց զամենայն կամաւորութեամբ առանց մեղաց, ողորմելով մեզ»<sup>1</sup>: Այս խնդրում էլ նրա վկաները եկեղեցու սուրբ Հայրերն են՝ Դիոնիսիոս Արիսպագացի, Յուլիոս Հռովմայեցի, Եպիփան Կիպրացի, Կիւրեղ Աղէքսանդրացի, Յովհաննէս Երուսաղէմացի, Պրոկզ, Աթանաս, Բարսեղ Կեսարացի, Փիլոքսենոս Մաթուղեցի, որոնց զրուածքներից կտորներ է բերում<sup>2</sup>: Իրենիոսն էլ միևնոյն վարդապետութիւնն է ունեցել<sup>3</sup>: Եւ որովհետեւ բերած հատուածներից երևում է, որ իւր ուսմունքն էլ նոյնն է, ինչ որ յիշուած Հայրերինը, նա եզրակացնում է, որ պէտք է Քրիստոսի մէջ խոստովանել «Մի բնութիւն յետ միաւորութեան և մի կամք նորա՝ աստուածայինք և անմահ և անա-

1) Գիրք Թղթոց, էջ 431 շար.

2) Անդ՝ էջ 451—454.

3) Անդ՝ էջ 451.

պական զմարմինն ուրա անդատին յարգան-  
դէ կուսին. զի մի ի հարկէ, այլ կամաւոր  
իշխանութեամբ լիցին կիրքն ամենայն,  
որպէս ինքն ասաց. Իշխանութիւն ունիմ դնել զանձն  
իմ և իշխանութիւն ունիմ առնուլ<sup>1</sup>: Իսկ թէ պարտա-  
կան մահու էր, ապա ոչ էր իշխան անձինն. ապա  
թէ տիրապէս իշխան էր, յայտէ՝ թէ ոչ էր պարտա-  
կան մահու, այլ անմահ և անապական էր»<sup>2</sup>: Խաչե-  
լութիւնից առաջ մարմինը մահկանացու և ապակա-  
նացու խոստովանել, նշանակում է տանջանքներն ու  
կարիքներն իբրև անհրաժեշտութիւն («ի հարկէ») Վերագրել Քրիստոսի մարմինն և դրանով ապերախտ  
հրէաների նման ուրանալ Աստուծոյ շնորհը, «Որ  
անապական և անմահ մարմնով իւրով չար-  
չարեալ կամաւորութեամբ, փրկեաց զմեզ  
ի մահուանէ»<sup>3</sup>: Որ այդ բոլորից յետոյ Սահակ  
կաթողիկոսը Քրիստոսի արեան մասին խօսում է  
իբրև իրապէս Աստուծոյ արեան մասին, ինքն  
ըստ ինքեան հասկանալի է<sup>4</sup>:

Ինչպէս պէտք է ըմբռնել սակայն այդ միտե-  
քիաները, չի բացատրւում ամենեւին. ընդհակառակն՝  
եբրեւեայ ամենից աւելի անըմբռնելի բանն է ասում հե-  
ղինակը և ինքն էլ զգում է, որ հակառակորդը հար-  
ցնել կարող է, թէ ի՞նչպէս պէտք է հասկանալ այդ,  
կամ ի՞նչպէս կարող է այդպիսի բան լինել, իսկոյն

1) Յովն. Ժ. 18.

2) Գիրք Թղթոց, էջ 474. նաև 427.

3) Անդ. էջ 475.

4) Անդ. էջ 478. «Նոյնպէս և զմեղսաքաւիչ արիւն  
նորա ճշմարտապէս անապական արիւն Աստուծոյ խոստո-  
վանիմք. և ոչ ապականացու մարդոյ, այլ ստուգապէս ա-  
թուակցին Հօր Միածին Որդւոյն Աստուծոյ»:

մատնացոյց է անում հաւատը և մերժում քննութիւնը: Օրինակ նա ասում է. «Մեռեալ ստուգապէս վասն մեղաց մերոց, և զնոյն մնացեալ կենդանի ի մահու անդր. ոչ միւս մեռեալ և միւս կենդանի, այլ նոյն մին մեռեալ և կենդանի, ըստ որում ինքն միայն գիտէր»<sup>1</sup>: Կամ՝ «Զնոյն չարչարեալ կամաւորութեամբ և զնոյն մնացեալ անչարչարելի: . . . Իսկ թէ որպէս չարչարելի կամ որպէս անչարչարելի, ինքն միայն գիտէ. իսկ այլ ոք ոչ բնաւ. ոչ վերինք և ոչ ներքինք»<sup>2</sup>: Դարձեալ՝ «Գիտեմ զնա Աստուած անչարչարելի և զնոյն Որդի Դաւթի չարչարեալ. ոչ գիտեմ զիմրդ չարչարելի և զիմրդ անչարչարելի, կամ նոյն ինքն զիմրդ Աստուած կամ զիմրդ մարդ». որին աւելացնում է իսկոյն, սկսուող սքոլաստիկայի համար խիստ բնորոշ խօսքերը. «Զինչ պէտք են խնդրել և բանակոխ լինել. հաւատալն է օգտակար, և պաշտել և երկրպագել լռութեամբ»<sup>3</sup>:

Այսքանը թող բաւական համարուի Սահակ կաթողիկոսի դաւանանքի մասին: Մեր մէջ բերած հատուածները այնքան պարզ են և ակնեւ, որ մինչև անգամ կարիք չի մնում այլ ևս շեշտելու, թէ յիշեալ գրուածքի հեղինակը «յուլիանական» վարդապետութեան հետևող է, թէև Յուլիանոս Հալիկառնացու անունը արդէն բացատրուած պատճառներով ոչ մի անգամ չէ յիշուում: Այս կարծիքին ի հաստատութիւն կարող է ծառայել անկասկած հաւ այն հանգամանքը, որ Փիլոքսենոս Մաբուզեցին յիշուում է իբրև «եկեղեցու վարդապետ» և նրա գրուածքներից

1) Գիրք Թղթոց, էջ 459.

2) Անդ՝ էջ 460 շար.

3) Անդ՝ էջ 461.

վկայութիւն է բերւում. իսկ նրա մասին գիտենք (տես ստորև), որ ճիշտ նոյն ձևով է մտածում, ինչպէս Յուլիանոս Հալիկառնացին: Նշանակալից է նաև այն, որ թէև Սեւերոս Անտիոքացին ևս ամենևին չի յիշում, բայց այնուամենայնիւ նրա վարդապետութիւնը, «ինչպէս ոմանք հայհոյելով կարծում են . . .» և այլն խօսքերով, մէջ տեղ բերելով, որոշ կերպով և ամբողջութեամբ մերժւում է, համարելով այն հայհոյութիւն Աստուծոյ դէմ:

Եթէ մենք այժմ առաջ անցնինք, կպատահենք Յովհան Օձնեցուն և Խոսրովկին, որոնց վարդապետութեան հետ արդէն ծանօթացանք Գ. զլխում: Տեսանք նաև, որ Օձնեցու կրտսեր ժամանակակից Ստեփանոս Սիւնեցին Յուլիանոսին մինչև անդամ «Սուրբ» է անուանում: Թէև նրա ուսմունքը բնորոշելու համար այդ խօսքերն էլ բաւական են, բայց Կոստանդնուպոլսի Գերմանոս Ա. պատրիարքին (11 օգոստոսի 715—18 Յունուարի 730) գրած թղթում<sup>1</sup> նրա դաւանութիւնը ճիշտ նոյնն է, ինչ որ վերև նկարագրած Սահակ կաթողիկոսինը:

Թ. դարու Բ. կիսին է գրուած Հայոց Սահակ վարդապետի պատասխանը Կոստանդնուպոլսի Փոս պատրիարքին (24 Դեկտեմբերի 858—25 Սեպտեմբերի 867. կրկին անգամ՝ 878—Դեկտեմբեր 886)<sup>2</sup>: Այնտեղ կարդում ենք. «Խոստովանիմք զՈրդին Աստուծոյ զԲանն Աստուած . . . խոնարհեալ կամաւ Հօր և Սուրբ Հոգւոյն, բնակելով յորովայնի Աստուածածնին և միշտ Կուսին, առեալ կատարելապէս զմերս բնութիւն՝ զհոգի և զմարմին և զմիտս, ոչ փոփո-

1) Գիրք Թղթոց, էջ 373—395. յատկապէս 388 շար.

2) Գիրք Թղթոց, էջ 283—294.

խելով զմարմինն յանմարմնութիւն, և ոչ Բանն Աստուած փոփոխեալ յանփոփոխելի յիւրմէ ընութենէն, այլ միաւորեալ ի մարմնի անշփոթապէս և անբաժանաբար<sup>1</sup>, կրելով կամաւորաբար զամենայն կիրս մարդկայինս՝ բաց ի մեղաց, սուրբ և միաւորեալ իւրով մարմնովն . . . խոստովանիմք զՈրդին Աստուծոյ զՔրիստոս կամաւորաբար չարչարեալ և մեռեալ և իշխանաբար յերիւ աւուր յարուցեալ»<sup>2</sup>:

Նոյնպիսի վարդապետութիւն ունի նաև Անանիա Սանահնեցին (ԺԱ. դար): Նա ևս խօսում է Աստուծոյ արիւնի և աստուածութեան չարչարանքների ու մահուան մասին: «Եթէ ոչ Աստուծոյ են չարչարանքն և արիւնն, ասում է նա, զիւրդ հաղորդիմք ի նա կամ ճրպէս փրկէ զմեզ արիւնն մարդոյ: Ապա ուրեմն և ոչ զմահն Աստուծոյ խոստովանիմք. և զիւրդ լուծաւ մահ, զի մարդոյ մահ զթագաւորեալն յԱդամայ մահ ոչ կարէ լուծանել, զի և ինքն գրաւեալ է ընդ իշխանութեամբ մահու»: Քրիստոսի մարմնի մասին Անանիան էլ նոյն կերպ է ուսուցանում, ինչպէս Սահակ կաթողիկոսը. «Հուրն Աստուածութեան զմարմինն մաքրեալ և պարգեալ և ձգեալ ի ծայր Աստուածութեանն, միացոյց յինքեան՝ աստուածացոյց»<sup>3</sup>:

1) Այս խօսքերի մէջ երևում է Մանագլեքտի 726-ի ժողովի և առհասարակ Ը. դարու վիճարանութիւնների արդիւնքն ու ազդեցութիւնը:

2) Գիրք Թղթոց, էջ 292.

3) Հմմտ. մեր յօդուածը Անանիա Սանահնեցու մասին, Արարատ 1901, էջ 274—276: Պօքերը բերուած են Մայր Աթոռի Գէորգեան ցուցակ № 56 ձեռագրից:

ի վերջոյ տեսնենք, թէ ի՞նչ են ուսուցանում Հայոց եկեղեցու երկու վարդապետ ևս. նախ՝ Խաչիկ կաթողիկոսը (Ա.-ը 972—992, թէ՛ Բ.-ը 1056-ից յետոյ, չենք կարող որոշ ասել և այստեղ մեզ համար առանձին նշանակութիւն էլ չունի) և սպա՝ շատ անգամ յիշուած Ներսէս Շնորհալին կամ Կլայեցին, Հայոց եկեղեցու ամենահեղինակաւոր և մինչև այսօր էլ ազդեցիկ ու յարգուած հայրերից մէկը:

Խաչիկ կաթողիկոսի «խոստովանութեան բան»-ի մէջ, ուղղուած Մելիտինէի մետրոպօլիտին<sup>1</sup>, կարդում ենք. «Արդ՝ այսպէս իմանամք ի վերայ ամենայն կրիցն. ճշմարտապէս զիւրաքանչիւր ոք ի մերոցս կրեաց, զքաղցն, դժարաւն, զվաստակն, դտքնութիւնն, զտրտմութիւնն, զարտասուսն, զհոգսն՝ ճշմարտապէս և ոչ կարծեօք, անապական և աստուածախառն մարմնով: Ո՛չ զճշմարտութիւնն ստուեր համարիմք, ի մերմէս երկնչելով ապականելի կրից, զի ոչ հարկաւորաբար, այլ ինքն ի շխան կամաւորութեամբ կրեաց: ..... կարաւտացաւ՝ զկարօտութիւն ի մէնջ ի բաց բառնալով, արտասուեաց, և եհատ զարտաւսր յամենայն երեսաց ..... մեռաւ, և մահուամբն զմահ մեռոյց, քանզի մեռաւ անմահականն և տակաւին անմահ ի նմին մեռելութեանն մնաց .....»

Մարդիկ անհրաժեշտաբար ենթակայ են մահուան. իսկ Քրիստոսը Կոյսից ապականացու մարդկային մարմին ընդունելով, միացրեց իւր աստուածային էութեան հետ և այդպիսով աշխարհի անապականութեան պատճառ դարձաւ, որովհետև «Ինքն մարմնացեալ Բանն Աստուած մարմնով իւրով կրեաց

1) Գիրք Թղթոց, էջ 302—322.

զամենայն կա մաւորութեամբ և ազատեաց զմեզ  
յապականութենէ մահու և մեղաց»<sup>1</sup>։

Ներսէս Շնորհալուսն դառնալով, պէտք է այստեղ  
ի նկատի ունենալ զլիաւորապէս նրա պատասխանը  
Մելիտինացի ասորի Յակովբ վարդապետին<sup>2</sup>։ Նա են-  
թադրում եմ, որ այս ասորի վարդապետ Մելիտինա-  
ցի Յակովբը մեզ քաջ յայտնի Դիոնիսիոս Բար-Սալի-  
բին է<sup>3</sup>։ Նա ևս Մելիտինէից էր և եպիսկոպոս ձեռ-  
նադրուելուց առաջ Յակովբ էր կոչւում<sup>4</sup>։ Ժամանակն  
էլ շատ լաւ յարմարւում է։ Ի՞նչ էր զրել ասորի  
Յակովբը Ներսէս Շնորհալուսն (այն ժամանակ ղեռ-  
եպիսկոպոս), որոշ կերպով յայտնի չէ մեզ։ Բայց  
Ներսէսի պատասխանից երևում է, որ նա Հայոց ե-  
կեղեցին «Յուլիանեան» է համարել, որովհետև Ներ-  
սէսն աշխատում է այդ կարծիքը, իբրև անհամապա-  
տասխան իրականութեանն ու սխալ, հերքել և իւր,  
ուրեմննաև հայոց եկեղեցու, դաւանութիւնը պարզել։  
Ներսէս Շնորհալուսն բոլոր միւս գրածները հաւատոյ  
մասին մենք կարող ենք հանգստութեամբ մի կողմ  
թողնել, որովհետև այն, ինչ որ նա այս թղթում է  
ասում, բոլորովին պարզ է և ոչ մի թիւրիմացու-  
թեան առիթ տալ չէ կարող։

Ներսէս Շնորհալուսն խոստովանութիւնը վիճելի  
խնդրի մասին հետեւեալն է. «Առնելով ճշմարտապէս  
զրնութիւնն Աղամայ. ոչ զոր ունէր յանմեղութեանն»

1) Գիւրջ Թղթոց, էջ 319 շար.

2) Ներսէս Շնորհալի՝ Ընդհանրական և այլ Թղթեր,  
Էջմիածին 1865, էջ 318—331.

3) Հմմտ. նրա մասին՝ Barhebr. Chron. eccl. II. 503,  
513 շար., 559 շար.։ Այլ և W. Wright, Syriac Literature, էջ  
246—250., R. Duval, Littérature syriaque, էջ 399.

4) Տես Barhebr. Chron. eccl. ed. Abbeloos et Lamy, II,  
էջ 503, յատկապէս 513 շար.



և յանապականութեանն, այլ զհնոյն և զմեղանչակա-  
նին և զապականացուի. քանզի և Մարիամ, յորմէ և  
մարմինն, ծնունդ էր մեղուցելոյն Ադամայ. . . . .  
Ըստ այսմ եթէ՝ ոչ արար մեղս . . . . այսպէս և  
զծնունդ մեղացն զապականութիւնն փոխեաց  
յանապականութիւնն անդստին յորովայնի  
կուսին, որպէս վկայէ սուրբն Աթանաս Աղէքսան-  
դրացի, թէ՝ Վասն զի մարմինն Քրիստոսի յանամու-  
նութենէ և առանց մեղաց էր, ոչ գտաւ ի նմա ապա-  
կանութիւն . . . . ի սոյն միտս ասէ և Գրիգոր Սքան-  
չելագործն՝ Ապա ներսէսը շարունակում է. «Ասէք  
դուք անկատար գոլ զմարմինն Քրիստոսի յոչ կրելն  
զապականութիւն. և մեք ասեմք զընդդէմն, անկա-  
տար վասն ապականութեանն և կատարեալ վասն  
անապականութեանն . . . . Ըստ այսմ և մերս բնու-  
թիւն ոսկեղէն էր ի սկզբան և առանց ապակա-  
նութեան. և յորժամ մեղաւ, խառնեցաւ ընդ մե-  
ղացն և ժանգ ապականութեանն. իսկ բնութեանս  
արարիչն, կամեցեալ վերստին ստեղծանել և յառա-  
ջինն դարձուցանել յանապականութիւնն, խառնե-  
լով յորովայնի կուսին զապականակիր բը-  
նութիւնս ի հոլրաստուածութեանն իւրոյ  
իբրև ի քրայ ոսկէ գործաց, և մաքրեաց  
խառնմամբն և միաւորութեամբն իյեկա-  
մուտ կրիցն մեղաց և ապականութեանն»<sup>1</sup>։

Մի ուրիշ տեղում նա ասում է. «Ապականու-  
թիւն ծնունդ է մեղաց . . . . իսկ որ միայնն եղև  
առանց մեղաց, միայն գտաւ և առանց ապականու-  
թեան. և որպէս որոց սկիզբն յապականութենէ և  
կատարումն ապականութիւն, հարկ է զի և միջոցն

1) Ներսէս Շնորհալի՝ նամականի, էջ 319—321.

ընդ ապականելի կրիւք լինիցի. նոյնպէս և այնմ, որոյ սկիզբն և կատարումն բոլորովին անապականութիւն էր, հաւատալի է և առանց կարծեաց և զմիջոցն ևս լինել ընդ անապականաբար կրից: Զի թէ ի գերեզմանի անդ, որ վայր է ապականութեան բնութեանս, ասացաւ զնմանէ ոչ տեսանել զապականութիւն, զի՞նչ երկբայելի է ի կեանսն ոչ գոլ ապականացու»<sup>1</sup>:

Ներսէսն ևս ընդունում է, որ Քրիստոսը կրել է բոլոր մարդկային կարիքները, բայց նա որոշակի կերպով պահանջում է, որ ասուի, թէ «ոչ ինքն հետեւիւր կրիցն ապամայ, որպէս մեք, այլ կիրքն ծառայաբար նորին կամաց . . . . . քան զի յորժամ կամեցաւ, յայնժամ թոյլ ետ բնութեանն կրել զիւրսն»<sup>2</sup>: Այդպէս կամաւոր կերպով է տարել նա քաղց, ծարաւ, թոյլ է տուել իրեն բռնելու իբրեւ մարդ, երբ կամեցել է. իսկ երբ չէ կամեցել, չեն կարողացել նրան բռնել, որովհետեւ Աստուած էր . . . : «Ի կատարումն ամենայնի՝ մեռաւ ճշմարտապէս, զիմարդ էր, և անմահ մնաց ի մեռելութեան, զի Աստուած էր»<sup>3</sup>: Ներսէսը մէջ է բերում նաև Սեւերոս Անտիոքացու ուսմունքը, անունն էլ տալով, և հերքում է այն. դրանից երևում է, որ նրա հակառակորդը Սեւերեան է եղել: Բայց այստեղ նա յիշում է նաև Յուլիանոս Հալիկառնացուն և մերժում է նրան, շեշտելով իւր տարբերութիւնը, որովհետև հակառակորդն ասել էր, թէ հայերի դաւանանքը Յուլիանոսինն է: Այդ հետաքրքրական կտորը հետևեալն է. «Յիշատակեալ էք ի գրեցեալս և զՅուլիանէ Աղիկառնացի և զոմն անուն յԱկիւղէ, որպէս թէ մերս

1) Ներսէս Շնորհալի, նամականի, էջ 323 շար.

2) Անդ՝ էջ 321 շար.

3) Անդ՝ էջ 327 շար.

նոցայն է դաւանութիւն, ոչ ասելս ապականացու  
զմարմին Տեառն. և այդ ոչ արդարապէս դատեցեալս  
Քանզի գլխիւղէն բնաւ ոչ ճանաչեմք, և Յուլիանէն  
այն որոշի ի մէնջ իբրև զմի ի չարափառացն, զի  
ոչ միայն անապական ասաց, այլ և անչարչարելի և  
անմահ զմարմինն . . . »<sup>1</sup>։ Ներսէսը զխտակցում է  
ուրեմն, որ անապականութեան ուսմունքը Յուլա-  
նոսի և Հայոց մէջ միևնոյնն է. նա միայն ասում է,  
թէ լաւը վերցրել են հայերը, իսկ վատը դուրս ձգել։  
Իւր և Յուլիանոս Հալիկառնացու տարբերութեան  
մասին նա ասում է. «Քանզի չարչարական ասեմք  
զմարմինն և մահկանացու, թէև ոչ ակամայ ըստ մե-  
րումս, այլ որքան կամք եղեն առողին ճաշակել ի  
նոցանէ. բայց ապականացու որպէս մեք, ոչ է և ոչ  
ասեմք. մի լիցի»<sup>2</sup>։

Այստեղ պէտք է նկատենք, որ Ներսէս Շնոր-  
հալին արտայայտութեան եղանակի մէջ մօտեցել է  
Սեւերեաններին, ասելով թէ՝ Տիրոջ մարմինը չար-  
չարելի է և մահկանացու<sup>3</sup>. իսկ մենք վերև տեսանք,  
որ Սահակ կաթողիկոսը հէնց այդ բանաձևն է դա-  
տապարտում և շեշտում է, որ Քրիստոսի մարմինը  
անչարչարելի և անմահ է եղել։ Չպէտք է սակայն  
խաբուել տարբեր բանաձևերից և կարծել թէ Հայոց  
եկեղեցու երկու Հայրերը տարբեր բան են ուսուցա-  
նում։ Այստեղ էլ մեր առաջ յայտնի Սքոլաստիկան  
է, կամ այն արուեստը, որի շնորհիւ հնարաւոր է  
տարբեր, իրար տրամագծօրէն հակառակ, բանաձևե-

1) Ներսէս Շնորհալի, նամականի, էջ 329 շար.

2) Անդ՝ էջ 330.

3) Այդ բանաձևի գործածութիւնը տեսանք որ Ը.  
դարու սկզբից է. հմմտ. վերև Գ. գլուխ։

րով միեկնոյն միտքն արտայայտել: Որովհետեւ երբ Ներսէսն ասում է թէ՝ Քրիստոսի մարմինը չարչարելի է և մահկանացու, և իսկոյն աւելացնում է, որ չափ որ նա կամեցաւ, դրանով իսկապէս վերացնում է չարչարելիութիւնն ու մահկանացութիւնը: Սահակ կաթողիկոսն էլ իւր «անչարչարելի և անմահ» բանաձևով նոյնն է ասում. ըստ ինքեան Քրիստոսի մարմինը անմահ էր, բայց նա կամաւորաբար ենթարկեց իրեն մահուան (հմմտ. սրա հետ Ներսէսի վերելի խօսքերը): Բացի այդ՝ պէտք է նկատել, որ եթէ այդ խօսքերն յիրաւի Յուլիանոսինն են, նրանք անկասկած հէնց այն մտքով են ասուած, ինչպէս բացատրել է Սահակ կաթողիկոսը:

Ի վերջոյ Ներսէսը զարմանք է յայտնում, որ ասորիները շեշտելով իրենց համաձայնութիւնը հայերի հետ «մի բնութեան» դաւանութեան նկատմամբ, այս խնդիրներում յոյների հետ են դնում, որոնց համար անհրաժեշտ է Քրիստոսի մարմինը ապականացու խոստովանել, «երկու բնութեան» ուսմունքը «մեր դէմ» ապացուցանելու համար: Նամակը վերջացնում է Ներսէսը յայտնելով, որ Հայոց եկեղեցին իւր նկարագրած հաւատն է խոստովանում ոչսած այն օրուանից, երբ քրիստոնէութիւնը մուտք դործեց Հայոց երկրում<sup>1</sup>:

Այժմ՝ համեմատութեան համար մէջ բերենք նաև մի ասորական Յուլիանիստի վարդապետութիւն: Այդ նպատակի համար ամենից յարմարը, Յուլիանոսից իրենից զատ, Փիլոքսենոս Մաբուգեցին է: Յուլիանիստ եմ անուանում ես նրան ոչ թէ այն մտքով, որ նա Յուլիանոսից է սովորել իւր վարդա-

1) Ներսէս Շնորհալի, համականի, էջ 330 շար.

պետութիւնը, այլ այն, որ նա առանց կտակածի Յովիանոս Հայրկառնացու նման է մտածում բոլորովին:

Թէև յաճախ նրա մասին ասուած է, թէ նա Սեւերոս Անտիոքացու դաւանակիցն է <sup>1</sup>, բայց այդ կարծիքը հիմնովին սխալ է <sup>2</sup>: Նա արդէն Թէոփանէ-

1) Հմմտ. օրինակ Ehrhard, Krumbacher-ի Byzantinische Literaturgeschichte-ի մէջ, երկրորդ հրատարակութիւն, München 1897, էջ 54.

2) Հ. Բ. Սարգսեան, Աբրահամ Մամիկոնէից եպիսկոպոսն և իւր առ Վաչագան գրած թուղթն, Վինետիկ 1899, ներածութիւն էջ ԺԸ. կարդում ենք հետեւեալը. «Եւագր, Թէոդոր, Թէոփանէս, Նիկեփոր և այլք՝ իբրև Մանիքեցի, Նեստորական, Երևութական և Եւտիքական ամբաստանած են զՓիլոքսէն. սակայն ԱՍՍԵՄԱՆԻ և ուրիշ նոր ժամանակի գիտնականներ արդէն անոր գրած նամակներէն լաւ ապացուցած են, որ նա բազմիցս կդատապարտէ այդ և նման հերետիկոսները և ուղղափառութիւն կվարդապետէ» (ընդգծումները մերն են):

Զգիտենք ինչ ասենք «յայտնի» գիտուն և «բանասէր», Վինետիկի Միխիթարեան Հարց այդ «ընտրեալ»-ի այս անօրինակ գիւտի մասին: Մեր կարգացած Ասսեսմանին ամենածանր խօսքերով դատապարտում է Փիլոքսենոսին իբրև հերետիկոսի: Պէտք է ենթադրել, որ Հ. Բ. Սարգսեանը կամ Ասսեսմանու գրքի երեսը իւր կեանքում չէ տեսել, կամ տեսնելուց ու կարդալուց յետոյ մոլորեցնում է դիտմամբ իւր ընթերցողներին: Երկու դէպքն էլ անպատուարեր է նրա համար, բայց մենք յոյս ունինք, որ գոնէ առաջին ենթադրութիւնն է ճիշտ: Ահա Ասսեսմանու խօսքերը Փիլոքսենոսի մասին. «Scelestissimus haereticus (BO II, էջ 11), flagitiosissimus homo (BO II, էջ 12), Ecclesiam Dei tanquam ferus aper devastaverit (BO II, էջ 18)» — ամենապիղծ հերետիկոս, ամենաանարգ մարդ, Աստուծոյ եկեղեցին ըստ ամենայնի վայրենի կերպով քանդել աշխա-

սի մօտ Մանիքեցի է կոչւում<sup>1</sup>, որ այս շրջանում և այս վէճերի ժամանակ ուրիշ բան չէ նշակակում, բայց եթէ Յուլիանիտ: Որ նա յետագայում Սեւերեան Յակոբիկներից էլ յարգւում է իբրեւ եկեղեցու պատկառելի վարդապետ և Յակովբ Բար-Սալիբին<sup>2</sup> ու Բարհեբրէոսն<sup>3</sup> էլ նրան յիշում են մեծ գովասանքով, ոչինչ չի նշանակում. ինչպէս որ ոչինչ չի նշանակում նաև Հայոց եկեղեցում Յուլիանոսի հերետիկոս համարուելը և դատապարտուելը Ներսէս Շնորհալու և ուրիշների կողմից: Առանձնապէս ընտրում եմ Փիլոքսենոսին, որովհետև նախ՝ միւս Յուլիանիտներէից մեր ձեռքն ընդարձակ գրուածքներ չեն հասել<sup>4</sup>,

տ ո զ »: Թող ուրեմն Ֆ. Ն. Ֆինկի նման այսպիսի խնդիրներում տգէտ մարդիկ լաւ իմանան իրենց հաւատալիցներից ոմանց բարեխղճութեան չափը և համարձակութիւն չունենան մեղադրելու էջմիածնի միաբաններից սրան կամ նրան, եթէ նրանք զգուշութեամբ են մօտենում յատկապէս Վննետի Միխիթարեանների գրքերին և պարտք են համարում ուրիշներին էլ երբեմն զգուշացնել:

1) ed. Niebuhr, էջ 230, 255.

2) W. Budge. Discourses of Philoxenus, Vol. II. London 1894, Introduction. էջ XXIX շար.

3) Barhebr. Chron. eccl. I 183.

4) Յուլիանոս Հալիկաոնացու վարդապետութեան մասին հմտ. G. Krüger, PRE<sup>3</sup>, 9, էջ 606 շար., որ բոլորովին նոյնանում է վերև նկարագրած հայերի ուսման հետ: Նա ասում է օրինակ Սեւերոսին ուղղած երկրորդ թղթում (Land, Anecdota Syriaca, III 266., Գերմաներէն՝ Զաքարիա Հոետորի Եկեղ. Պատմ. Ahrens—Krüger, էջ 181). «Որովհետև նա կամաւորապէս յանձն առաւ մեր հիւանդութիւնը, և ոչ թէ անհրաժեշտութիւնից ստիպուած, և իւր մարմնով մեր մեղքերը բարձրացրեց խաչի վրայ (Ա. Պետր. Բ. 24), մեզ համար մեռնելով»: Հմտ. նաև Պոստովկի յիշած Յուլիանոսի նդովքը. վերև էջ 219:

և երկրորդ՝ որովհետև նա է անկասկած միաբնակու-  
թեան ամենանշանաւոր ներկայացուցիչներից մէկը:  
Այդ բանը պարզուել է այժմ նրա Դիսկուրսների<sup>1</sup>,  
Տելեդայի վանականներին գրած նամակի<sup>2</sup> և ուրիշ  
երեք թղթերի<sup>3</sup> հրատարակութիւնից յետոյ:

Փիլոքսենոսն ևս մարդկային կարիքների համար  
ասում է, թէ նրանք այն ձեով յատուկ չեն եղել  
Քրիստոսին, ինչպէս մեզ՝ մարդկանցս:

«Այս բաները մարդու մէջ (մարդկային կարիք-  
ները), որ եւ թուեցի, այնպէս չեն կատարուում Աստու-  
ծոյ կողմից, ինչպէս կատարուում են (մարդու կողմից):  
Որովհետև նրանք մարդկանց մօտ «հարկաւորա-  
բար» են, իսկ Աստուծոյ մօտ (կատարուում  
են) նրա տնօրինութեան (οἰκονομία) հրաշքով,  
գերբնականօրէն, ճշմարտապէս սքանչելի կերպով»<sup>4</sup>:

Փիլոքսենոսը իւր միտքը շատ աւելի պարզ կեր-  
պով արտայայտում է նոյն նամակի մէջ Տելեդայի  
վանականներին հետեւեալ խօսքերով.

«Այդ պատճառով նա (Քրիստոսը) ըստ բնու-  
թեան մահից բարձր է, որովհետև նրա մարդեղու-

1) The Discourses of Philoxenus Bishop of Mabbogh (485—519), ed. Budge, ասորերէն բնագիր և անգլիերէն թարգ-  
մանութիւն, London 1894, երկու հատոր.

2) La lettera di Filosseno ai monaci di Tell 'Addâ (Te-  
leda), Atti della R. accademia dei Lincei. Memorie della classe  
di scienze morali, storiche e filologiche. Serie terza, Volume  
XII, էջ 446—506. ասորերէն բնագիրն էջ 449—501.

3) Three letters of Philoxenus Bishop of Mabbogh (բնա-  
գիր, թարգմանութիւն, ներածութիւն Փիլոքսենոսի կեանքի,  
գրուածքների և դաւանութեան մասին) ed. A. A. Vaschalde,  
Roma 1902.

4) Ign. Guidi, La lettera di Filosseno ai monaci di Tell  
'Addâ, Fol. 19<sup>m</sup>, Col. 2. էջ 481.

դուժիւնը եղաւ մի սուրբ եղանակով, առանց զուգաւորութեան և մեղաւոր ցանկութեան ու մահուան: Իսկ որովհետեւ նրա մէջ այդ բաներից ոչ մէկը չկար, ուստի նրա պայքարն էլ տկարութեան մնացորդի հետ, որ տեղի ունեցաւ նրա անձնաւորութեան մէջ, նրա սեպհականը չէր կամ իրեն համար չէր. այլ նա կամաւորապէս կրեց նրանց իւր անձնաւորութեան մէջ՝ մեզ համար: Որովհետեւ եթէ նա այն բաներին ըստ բնութեան (==հարկաւորաբար) ենթարկուած լինէր, անհրաժեշտաբար պիտի կատարուէին նրանք նրա կողմից, ինչպէս իւրաքանչիւր մարդուց. և նրա յաղթութիւնը այդ բաների վրայ կլինէր այն ժամանակ հէնց իրեն, այլ ոչ թէ մեզ համար: Բայց նա ենթարկեց իրեն այդ բոլոր բաներին կամաւոր կերպով... ոչ թէ անհրաժեշտութիւնից ստիպուած և ոչ թէ իբրեւ ըստ բնութեան չարչարելի և մահկանացու, այլ իբրեւ մէկը, որ ըստ բնութեան բարձր է այդ բոլոր (բաներից)<sup>1</sup>:

Մենք տեսնում ենք, որ Փիլոքսենոսը զօրեղ կերպով շեշտում է մարդկային կրքերի կամաւորաբար կրելը. որովհետեւ նա միևնոյն ժամանակ Քրիստոսի մարմնի էակցութիւնն է քարոզում մերինի հետ, կամ մարմնի իրական լինելը, այդ պատճառով հասկանալի է, որ նա առաջին ժամանակի Յուլիանիստների նման իւր վարդապետութիւնից հետեւութիւններ չէ հանել, ինչպէս չէր արել նաև Յուլիանոսն ինքը: Ընդհակառակն՝ այդ հետեւութիւնը նա որոշակի կերպով մերժում է, ինչպէս կարդում ենք նոյն Տելեդայի վանականներին գրած թղթում.

1) Անդ՝ Fol. 11<sup>r</sup>, Col. 1—2, էջ 466.



«Մի ծովի, ով ծռուած<sup>1</sup>, հաւատոյ խօսքը և երեւակայութիւն մի դարձնի. որովհետեւ ես չեմ ասել և չեմ ասում և թող հեռու լինի ինձանից ասել, թէ այդ բաները սուտ նմանութեամբ են կատարուել աստուածային տնօրինութեան ժամանակ. մարդանալն ու ծնուելը, չարչարանքներն ու մահը բոլոր մարդկային գործերով, որ դրանց մէջ է ընկնում: Այլ ամեն ինչ կատարուեց ճշմարտութեամբ և իրապէս, բայց ինչպէս վայել է Աստծուն: Որովհետեւ այնպէս չէ երեւցել Աստուած աշխարհի մէջ, ինչպէս հրեշտակները. և այնպէս չէ կերել ու խմել Աստուած աշխարհում, ինչպէս հրեշտակները կերան ու խմեցին Աբրահամի ու Դովտի տանը: Որովհետեւ այն միայն երևոյթ էր, իսկ այս (Քրիստոսինը) մարմնաւորական ճշմարտութիւն: Այս նրան նման չէր, ինչպէս պնդում են մոլորեցուցիչ եւտիքէան և նրա սատանայական ուսման հետեւորները»<sup>2</sup>:

Այսքանը բաւական է<sup>3</sup>: Փիլոքսենոսի գրուածքներից բերած այս կտորները բոլորովին ակներև կերպով ապացուցանում են, որ նա Յուլիանոս Հակադոգմատի նման է մտածել և նրա ուսման կողմնակից է եղել: Եթէ մենք այժմ նրա վարդապետութիւնը հայոց վարդապետների ուսման հետ համեմատենք, որ մեր ամենագլխաւոր խնդիրն է, պարզ կերպով կտեսնենք, որ նրանց վարդապետութիւնը

1) Այդպէս թարգմանում ենք, մի տառ սրբագրելով ընդգրկում.

2) I. Guidi, Անդ՝ Fol. 19<sup>a</sup>, Col. 2—19<sup>b</sup>, Col. 1. էջ 481 շար.

3) Հմմտ. Փիլոքսենոսի վարդապետութեան համար՝ Vasschalde-ի ներածութիւնը «The doctrines of Philoxenus», էջ 38—79. և G. Krüger, «Philoxenus», PRE<sup>3</sup>, 15, էջ 367—370.

ըստ էութեան նոյնն է, եթէ չհաշուենք բանաձևերի սքոլաստիկական և ոչինչ չարտայայտող տարրերութիւնը, ինչպէս «ըստ բնութեան» և «ըստ անճառ միաւորութեան» յայտնի դարձած սոփեստութիւնը: Այդ վարդապետութեան նոյնութիւնն է պատճառը, որ Փիլոքսենոսը մեծ հեղինակութիւն է վայելել Հայոց եկեղեցում<sup>1</sup>: Դրանով արդարանում է նաև մեր այն տեսութիւնը, թէ Հայոց եկեղեցին, չնայելով Յուլիանոսի դատապարտութեան, նրա վարդապետութիւնն հաստատուն պահել ու պաշտպանել է մինչև վերջ, որովհետև այդ էր յունական փրկագործութեան վարդապետութեան հետևողական շարունակութիւնը և այդ ճանապարհով պիտի գնար բնականաբար արեւելեան աստուածաբանութեան զարգացումը: Դիոնիսիոս Բար-Սալիբին<sup>2</sup> և Բարհեբրէոսը<sup>3</sup> բոլոր միւս Սեւերեան Յակոբիկներին հետ առանց որ և իցէ պատճառի ու հիմունքի չէ, որ շարունակ գանդատւում են հայերից և նախատում նրանց: Այդ աստիճանները որ ոչ իրաւունք ունէին Հայոց եկեղեցին «Յուլիանական» համարելու: Բոլոր միութեան փորձերից ու համերաշխութեան գիտակցութիւնից յետոյ էլ նրանք տեսնում էին, որ հայերի անապականութեան ուսմունքը Քրիստոսի մարմնի

---

1) Բացի Սահակ կաթողիկոսից (տես վերև), նրանից վկայութիւն է բերում իբրև եկեղեցու մեծ վարդապետից նաև Անանիա Սանահնեցին, որ նրան դասում է Աթանասի և Կիւրղի շարքը: Հայոց թշնամին, Դիոնիսիոս Բար-Սալիբին էլ վկայում է, որ Փիլոքսենոսը Հայոց մօտ մեծ պատիւ ու հեղինակութիւն է վայելել: Հմմտ. Assemani, BO II, էջ 168 շար.

2) Assemani, BO II, էջ 168 շար.

3) Assemani, BO II, էջ 291 շար.

մասին և առհասարակ նրանց դաւանական ըմբռնումը բոլորովին հեռու է իրենցից՝ Սեւերեան Յակոբիկներից և ըստ ամենայնի համապատասխան է Յուլիանոս Հալիկաոնացու վարդապետութեանը։ Հայերի հակառակորդ Սեւերեան Յակոբիկների սխալը միայն այն էր, որ նոքա Յուլիանականութեան բոլոր ծայրայեղ զարգացումները Հայոց եկեղեցուն էլ էին վերագրում, առանց ամենևին հաշուի առնելու, որ Հայոց եկեղեցին վիճաբանութիւնների սկզբից և եթ աշխատեց բոլորովին հեռու պահել իրեն այդ ծայրայեղութիւններից և անապականութեան վարդապետութիւնից երբէք չհանեց այն եզրակացութիւնները, որ վերագրում են ծայրայեղ Յուլիանիտներին. եզրակացութիւններ, որոնք չէին հանել իրենց վարդապետութիւնից, ինչպէս տեսանք, նաև Յուլիանոս Հալիկաոնացին և Փիլոքսենոս Մարուգեցին։

---

## ԱՂԲԻԻՐՆԵՐ

Փաւստոսի Բիւզանդացւոյ Պատմ. Հայոց. Պետերբուրգ 1883.

Ագաթանգեղայ Պատմ. Վենետիկ 1835, Տփլիս 1882.

Կորիւն, Պատմ. Վարուց Ս. Մեսրոպայ. Վենետիկ 1894.

Ղազարայ Փարպեցւոյ Պատմութիւն Հայոց և Թուրք առ  
Վահան Մամիկոնեան. Վենետիկ 1891. Նորագոյն գի-  
տական «Հրատարակութիւն ՄայրԱթոռոյ», Տփլիս 1904.

Մովսէսի Խորենացւոյ Պատմ. Հայոց. Վենետիկ 1843.

Սեբէոսի եպիսկոպոսի Պատմութիւն ի Հերակլն. Պետեր-  
բուրգ 1879.

Թովմայի Արծրունւոյ Պատմութիւն տանն Արծրունեաց.  
Կոստանդնուպօլիս 1852, Պետերբուրգ 1887.

Յովհաննու Կաթողիկոսի Դրասխանակերտեցւոյ Պատմու-  
թիւն Հայոց. Երուսաղէմ 1867, Մոսկուա 1853.

Ուխտանէս եպիսկոպոս, Պատմ. Էջմիածին 1871.

Ստեփանոսի Տարօնեցւոյ Ասողկան Պատմութիւն տիեզե-  
րական. Պետերբուրգ 1885.

Մատթէոսի Ուռնայեցւոյ Ժամանակագրութիւն. Էջմիածին  
1898.

Սամուէլի Անեցւոյ Հաւաքմունք ի գրոց պատմագրաց. Էջ-  
միածին 1893.

Կիրակոսի Գանձակեցւոյ Պատմութիւն. Մոսկուա 1858,  
Վենետիկ 1865.

Վարդանայ վարդապետի Պատմութիւն. Վենետիկ 1862.

Ստեփանոսի Սիւնեաց եպիսկոպոսի Պատմութիւն տանն  
Սիսական. Մոսկուա 1861.

Միքայէլ վ. Չամչեան, Պատմութիւն Հայոց, 3 հատոր. Վե-  
նետիկ 1784, 86.

---

Գիրք Թղթոց, Տփլիս 1901.

Երուսաղէմի Յովհաննէս եպիսկոպոսի Թուրք առ Աբաս  
Աղուանից կաթողիկոս, հրատ. Կարապետ վրդ. Էջ-  
միածին 1896.

Տիմոթէոսի եպիսկապոսապետի Աղեքսանդրեայ Հակաճա-  
ռութիւն առ սահմանեալսն ի Ժողովոյն Քաղկեդոնի.

Ի լոյս ընծայեալ աշխատութեամբ Կարապետ Ծ. վարդապետի և Երուանդ վարդապետի, էջմիածին 1908.  
Յովհաննու Իմաստասիրի Օձնեցոյ Մատենագրութիւնք, Վենետիկ 1833.

Պոստովիկ Թարգմանիչ և Երկասիրութիւնք Նորին, հրատ. Գարեգին վրդ. Յովսէփեան, էջմիածին 1899—1903.

Պետրոս եպիսկոպոս Սիւնեաց, հրատ. Գ. Տէր Մկրտչեան, Արարատ 1902. նաև առանձին.

Ստեփանոս Իմաստասէր Սիւնեցի, հրատ. Գ. Տէր Մկրտչեան, Արարատ 1902. նաև առանձին.

Թուղթ Փաւտայ Պատրիարքի առ Զաքարիա Հայոց Կաթողիկոս (Правосл. Палест. Сборникъ XI, 1. С.-Иерусалѣмъ 1892. Հմտ. Spicileg. Roman. ed. Mai X. Լատիներէն).

Նամականի Գրիգոր Մագիստրոսի, Cod. Arm. 4 Միւնիխնի. Շնորհալու Ընդհանրական և այլ նամակներ, էջմիածին 1865.

Աւգերեան, Լիակատար Վարք սրբոց II, Վենետիկ 1811.

Հ. Յ. Տաշեան, Յուլյակ Զեռագրաց Մատենադարանին Մխթարեանց Ի Վիեննա 1895.

Եւսեբիոսի Կեսարացոյ Պատմ. Եկեղեցւոյ, Վենետիկ 1877.  
The Third Part of the Eccl. History of John Bishop of Ephesus, ed. by Cureton. Oxford 1853. Engl. by P. Smith 1860. Deutsch von J. M. Schönfelder. München 1862.

Gregorii Barhebraei Chronicon Ecclesiasticum ed. Abbeloos et Lamy. 1, 2, 3. Lovanii 1872—1877.

Chronique de Michel le Syrien, patriarche Jakobite d'Antioche (1166—1199). Editée pour la première fois et traduite en français par J.-B. Chabot. Paris 1899 շար.: Մինչև այժմ 7 մեծ տետրակ է հրատարակուած:

Տեառն Միխայէլի Ասորոց Պատրիարքի Ժամանակագրութիւն, Երուսաղէմ 1870 և 1871.

Das Buch der Synhados, nach einer Handschrift des Museo Borgiano übersetzt und erläutert von O. Braun. Stuttgart und Wien 1900. Ասորերէն բնագիրը ֆրանսերէն

- Թարգմանութեան հետ միասին 1902-ին հրատարակեց**  
**J.-B. Chabot „Synodicon Orientale“ etc. Վերնագրով:**  
**Land, Anecdota Syriaca. II. de beatis orientalibus Յովհաննէս**  
**Եփեսացու. լատիներէն՝** van Douwen et Land. (Bd. 18 d.  
 Verh. kgl. niederl. Akad. d. Wiss.).
- The Discourses of Philoxenus, ed. Budge. 2 Bde. London 1894.**
- La lettera di Filosseno ai monaci di Tell-Addâ (Teleda). Ign.**  
**Guidi. (Atti della R. acad. dei Lincei. Serie III. Band**  
**12. phil.-hist. Kl.) 1886.**
- I. Guidi, Un nuovo testo siriano sulla storia degli ultimi Sas-**  
**sanidi, Leyden 1891. Գերմաներէն՝** Th. Nöldeke, Die von  
 Guidi hrsg. syrische Chronik, Wien 1893: **Նոյնը լատի-**  
**ներէն Թարգմանութեան հետ միասին** I. Guidi, Corpus  
 Script. Christ. Orient. Scr. Syri III 4, Paris 1903.
- Chronicon ad annum Domini 846 pertinens, ed. Brooks, interpr.**  
**est. J.-B. Chabot (Corpus Scr. Chr. Or. Scr. Syri III 4,**  
**Paris 1904.)**
- Three Letters of Philoxenus, Bishop of Mabbôgh ed. by A.**  
**A. Vaschalde. Rom 1902.**
- Lagarde, Analecta Syriaca. (Lipsiae) Londini 1858. Brief des**  
**Georg, Bischofs der Araber, an den Klausner Jesua.**  
**108—134. Գերմաներէն՝** Ryssel in Theol. Studien u. Kr.  
 1883, 278—371.
- Յովհաննէս X. Բար-Շուշանի նամակը Հայոց կաթողիկո-**  
**սին, Sachau 60 (Ասորերէն ձեռագիր Բերլինի արքա-**  
**յական մատենադարանի).**
- Dionysius Barsalibi, Expositio Liturgiae, edidit Hieronymus La-**  
**bourt (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium cu-**  
**rantibus J.-B. Chabot, I. Guidi, H. Hyvernât, B. Carra**  
**de Vaux. Scriptores Syri, Series Secunda—Tomus**  
**XCIII.). ասորերէն բնագիր և լատին. Թարգմ. Parisiis**  
**MDCCCCIII (1903).**
- Assemani, Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana. Tomus**  
**Secundus, de Scriptoribus Syris Monophysitis. Romae**  
**MDCCXXI (1721).**

## ԳՐԱԿԱՆՈՒԹԻՒՆ

- Bert, *Աֆրաստեսի ճառերի զերմաներէն թարգմանութեան ներածութիւնը*. (Texte und Untersuchungen von v. Gebhardt u. Harnack. III, Leipzig 1888.)
- Bonwetsch, „Messalianer“, PRE<sup>3</sup>. Bd. 12. Leipzig 1903.
- O. Braun, Das Buch der Synhados. 1900.
- Նոյն, Actes du Xe Congrès international des orientalistes 1894. Troisième partie. Sect. II. Langues semitiques. Leide 1896. Des Barsauma von Nisibis Briefe an Akak.
- F. C. Burkitt, Early eastern Christianity, London 1904. Գերմ. Urchristentum im Orient, von E. Preuschen, Tübingen 1907.
- A. Carrière, La Légende d'Abgar dans l'histoire d'Arménie de Moïse de Khorène. Paris 1895. Հայերէն թարգմանած՝ Հանդէս Ամսօրեայ 1897).
- Conybeare, յօդ. „Armenian Version“, Dictionary of the Bible by Hastings, Band I.
- Զամէհան, Պատմութիւն Հայոց. 3 Հատ. Վենետիկ 1784|86.
- H. Gelzer, Die Anfänge der armenischen Kirche. Sitzungsberichte der kgl. sächs. Gesellschaft der Wissenschaften. Leipzig 1895.
- Նոյն, „Armenien“, PRE<sup>3</sup>. Band 2. Leipzig 1897.
- A. Harnack, Mission und Ausbreitung des Christentums in den 3 ersten Jahrhunderten. Leipzig 1902. Բ. հրատարակութիւն, 2 հատոր, 1906.
- Նոյն, Lehrbuch der Dogmengeschichte. 3. Aufl. Band II. 1894.
- G. Hoffmann, Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer. (Abh. für die Kunde des Morgenl. VII.) Leipzig 1880.
- H. Hübschmann, Armenische Grammatik I. Leipzig 1897. (Bibliothek Indogermanischer Grammatiken. Band VI.)
- Նոյն, Zur Geschichte Armeniens. Սերէոսի մի մասը թարգմանած, Leipzig 1875.
- Նոյն, Die altarmenischen Ortsnamen, 16. Bd. der Indogermanischen Forschungen hrsg. von Brugmann u. Streitberg. Կահ ատանձին, 1904.

- G. Krüger, Die monophysitischen Streitigkeiten im Zusammenhange mit der Reichspolitik. Jena 1884.
- Նոյն**, „Julian von Halikarnass“. PRE<sup>3</sup>. Bd. 9. Leipzig 1901.
- Նոյն**, „Monophysiten“ in der PRE<sup>3</sup>. Bd. 13. Leipzig 1903.
- Նոյն**, Philoxenus von Mabbûg. PRE<sup>3</sup>. Band 15. Leipzig 1904.
- F. Loofs, Symbolik I. Leipzig 1902.
- J. Marquart, Erauschahr nach der Geographie des Pseudo Moses Xorenazi (Abh. d. Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften). Berlin 1901.
- Möller-v. Schubert, Lehrbuch der Kirchengeschichte I. Tübingen und Leipzig 1902.
- E. Nestle, „Jakobiten“, PRE<sup>3</sup>. Bd. 8. Leipzig 1900.
- Th. Nöldeke, Aufsätze zur persischen Geschichte, Leipzig 1887.
- Նոյն**, Geschichte der Perser und Araber (Tabari), Leyden 1879.
- Գարեգին Գ. Յովսէփեան, Յառաջաբան Խոսրովի, էջմիածին 1899—1903.**
- J. Strzygowski, Das Etschmiadsin-Evangeliar. Wien 1891.
- K. Ter-Mekerttschian, Paulikianer. Leipzig 1893.
- Նոյն**, Թիւրիմացութիւններ Հայոց եկեղեցու պատմական անցեալի նկատմամբ, Արարատ 1902, էջ 809—830.
- Նոյն**, Հայոց եկեղեցւոյ պատմութիւն, Մասն Ա., էջմիածին 1908.
- Erwand Ter-Minassiantz, Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zu den syrischen Kirchen. (TU. NF. XI, 4) Leipzig 1904.
- Նոյն, Ընդհ. եկեղեց. Պատմութիւն, Հատոր Ա. Հին Դար, էջմիածին 1908.**
- Նոյն**, Պարսից ժողովը, Արարատ 1907, էջ 179—195.
- Նոյն**, Մանազկերտի 726-ի ժողովի ասորի եպիսկոպոսները ևն. Արարատ 1907, էջ 75—80.
- Նոյն**, Բարդէն կաթողիկոսի ժողովի թուականը և տեղը, Արարատ 1908, էջ 691—707.
- A. Ter-Mikelian, Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zur byzantinischen. Leipzig 1892.
- Հ. Ն. Ակինեան, Պետրոս եպիսկոպոս Սիւնեաց, Հանդէս Ամսօրեայ 1903 և 1904.**



**Նոյն, Խոսրովիկ Թարգմանիչ. Հանդէս Ամսօրեայ 1904 և 1905.**

**Архимандритъ Месропъ Теръ Мовсесянъ, Исторія перевода Библии на армянскій языкъ, СПб 1902.**

**A. Abeghian, Vorfragen zur Entstehungsgeschichte der altarmenischen Bibelübersetzungen, Marburg 1906 (Dissertation).**

**S. Weber, Die katholische Kirche in Armenien. Ihre Begründung und Entwicklung vor der Trennung. Հմմտ. իմ դրա-խօսականը, Արարատ 1903, էջ 535—545.**

**W. Wright, A Short History of Syriac Literature. London 1894. Թուսերէն թարգմանութիւն՝ В. Райтъ, Краткій Очеркъ Ист. Сирійской Литературы, переводъ К. А. Тураевъ, подъ ред. и съ дополн. проф. П. К. Коковцова. СПб. 1902.**

**A. Vaschalde, Three Letters of Philoxenus. Rom 1902. Հրա-տարակչի ներածութիւնը.**

**K. Krumbacher, Byzantinische Literaturgeschichte. 2. Aufl. München 1897.**

**Smith-Wace, Dictionary of the Christian Biography. 4 հատոր.**



## Յ Ա Ն Կ.

Բացի անձանց և աշխարհագրական անուններից, յիշուած են այստեղ նաև որոշ քանակութեամբ նիւթին վերաբերեալ անուններ: Կ.—Կաթուղիկոս, Պ.—Պատրիարք. Մ.—Մետրոպօլիտ, Ե.—Եպիսկոպոս, Վ.—Վանահայր:

**Արա երէց 75.**

Աբաս, Կ.Աղուանից 108, 109.

Արզար Սև Եղեսաայի 3.

Արզար Թ. Բար Մանու 8.

Արդիշոյ, ասորի եպիսկոպոս, 86, 91, 94—100, 102—113, 116—117, 119, 121, 134, 139.

Արիաթար 45.

Արդահա սարկաւազ 75.

Արուլֆեղա 93.

Աբրահամ, Իսրայէլի Նահապետ 159, 172, 209, 224, 310.

—Կ. Հայոց 66, 68, 70, 137, 138.

—Ե. Տարօնոյ 113.

Ագաթանգեղոս 21, 37, 38, 40, 170.

Ագգայ 10.

Աղամ, Նախաստեղծն 176, 199, 206, 210, 224, 243, 247, 301, 302.

Ագգայ 9, 10, 40, 135.

Ադրիական ծով 126.

Աթանաս Մեծն 99, 101—103, 214, 277, 292, 295, 302, 311.

—Կամելարիոս, Պ. Ասորւոց 126, 130, 131, 142, 166—168.

—Պ. Ասորւոց (724—740) 94, 173, 175, 179, 181—185, 211—213, 215, 230.

—Ե. Նփրկերաի 186—189, 211—212.

—Սայէ, Պ. Ասորւոց 238.

—Պ. Ասորւոց (1090—1129) 269.

Աթէնք 56.

Աթոր 126, 128—130, 161.

Ալիւր 243, 247.

Ախա երէց 73, 75.

—Վանական 127.

Ախուդեմմէ 124.

Ակակ նեստորական 69, 71—73, 82.

—Ե. Մելիտինէի 63.

Ակիւղէ ոմն 303, 304.  
 Ակուլիտներ 169.  
 Ակտիստիտներ 219, 227.  
 Անարոն, վ. Մարհալայի 96.  
 Աղ 243, 247, 264.  
 Աղբէոս, Ե. Հարքայ 189. տես նաև Քալփայ.  
 Աղբիանոս եպիսկոպոս 37—42, 44, 45—47, 61.  
 Աղէքսանդր, Ե. Աղէքսանդրիայի 6.  
 Աղէքսանդրիա 6, 84, 99, 216.  
 Աղձնիք, Աղձնեաց աշխարհ, Աղձնեաց Ե. 34, 43.  
 Աղուանք, Աղուաններ 51, 68—70, 75, 82, 126, 181.  
 Աղուանից եկեղեցի 136.  
 Աղուանից եպիսկոպոսներ 109 112, 113, 140.  
 Ամայք գաւառ 260.  
 Ամասիա 187.  
 Ամիդ 50, 237.  
 Այրարատ 25, 39.  
 Անակ 46.  
 Անանիա Սանահնեցի 299, 311.  
 Անապականութիւն, անչարչարելիութիւն, անմահութիւն Քրիստոսի մարմնի 97—102, 165, 174, 181, 200, 205, 207, 210, 213, 214, 216, 219, 221, 226, 295 շար., 300, 302, 304—305.  
 Անապատականութիւն 35.  
 Անապոս կայսր 216.  
 Անի (Եփրատի աւազանում) 7.  
 Անձեացիք 192.

Անտիոք Պիսիդեայ (?) 216.  
 Անտիոք 84, 93, 122, 126—130, 132, 229—231, 235—236.  
 —ի աթոռ 126—130, 132, 167, 239.  
 Այիթալլահ վանական 127.  
 Անխառն գինի 229, 230, 241, 266. տես նաև «Նուր հաղորդութեան բաժակի մէջ».  
 Անխմոր հաց 229, 230, 241, 248, 266. տես նաև «բաղարջ» և «թթխմոր».  
 Աշոտ Բագրատունի 234.  
 Աշտիշատ 22—25.  
 Ապականացութիւն, մահկանացութիւն, չարչարելիութիւն Քրիստոսի մարմնի 85, 97, 117, 172 շար., 175, 179 շար., 182—184, 199, 201, 206, 209, 213, 214, 217, 219, 221 շար., 226, 291, 293, 302—305, 309.  
 Ապահունիք 37, 188 շար., 193.  
 Առաւօտն սկիզբն առուր 241, 243, 250.  
 Առիւծ իշխան Թլկուրանի 260.  
 Ասիա Մեծ 126.  
 —Առաջաւոր 288.  
 Ասողիկ 27, 107, 123, 141, 143, 157 շար., 162, 175, 229, 235 շար.  
 Ասորեստան—Բեթ Արամայէ 73—74, 103, 123, 142, 165.

Ասորիք 35, 93—95, 133, 203,  
218, 282.  
Ասորիներ 10, 16, 22, 29, 31,  
40, 44, 48, 55 շար., 58,  
75, 77, 79, 82 շար., 86,  
91 շար., 94 շար., 97,  
99—106, 109, 111, 112,  
118 շար., 125 շար., 129,  
135, 158, 171—173, 175  
շար., 179—185, 197, 206,  
208, 226, 230, 232 շար.  
235 շար., 241, 243, 258  
շար., 262 շար., 269—271,  
274, 282, 284, 311.  
Ասորական եկեղեցի 4, 8 շար.,  
10, 11, 48, 55, 62, 84,  
87—88, 111, 119, 138,  
236, 282—283, 284—285.  
—լեզու, գրականութիւն, գի-  
տութիւն 4, 11, 32 շար.,  
48—49, 51—53, 57—59.  
—աղանդաւորներ 60.  
—ազդեցութիւն 11, 16, 21,  
40, 42, 43, 49, 58—60, 62.  
—վարդապետութիւն Առա-  
քելոյ 10.  
—քրիստոնէութիւն 3, 4, 7.  
Ասպակունիք 192.  
Ասպուրակէս 41, 44, 61.  
Աստիմանի 120, 267.  
Արահնգ 61.  
Արզնարպիւն 80.  
Արզոն 116, 117, 122, 162,  
180, 193.  
Արծրունեաց տոհմ 16, 80  
շար.  
Արիոս 96.

Արիստոտէլ 276.  
Արիւն Աստուծոյ 296, 299.  
Արկադիոս Կայսր 265.  
Արշակ, Թագաւոր Հայոց 43.  
Արշակունիք 237.  
Արուստտան Բեթ Արար 124,  
161.  
Արտաշատ 25—26.  
Արտաշիր, Թագաւոր Հա-  
յոց 56.  
—մի Պարսիկ քրիստոնեայ  
75.  
—Գ. Պարսից Թագաւոր 126.  
Արտիթ, Ե. Բասկի 35.  
Աւգիոս ճգնաւոր 36.  
Աւետեաց տօն 230.  
Աֆթարադոկետներ 85, 86.  
Աֆրատէս 55.  
Աֆրին գետ 93.  
**Բ**աբայ 72, 82, 126, 128.  
Բարդէն, Կ. Հայոց 65—67,  
69—70, 72, 78 շար., 82  
—84, 113.  
Բագրեանդ 125.  
Բակուր բղշի 30.  
Բաղարջ 248.  
Բասեն 191.  
Բատնան (Սարուգի) 93.  
Բատնէ 93, 95.  
Βάτνα 93.  
Բարանդրէաս 258 շար., 264.  
Բարդեղանէս 4, 6—8, 13.  
Բարդուղիմէոս 1, 10.  
Բարխադբըշաբբա 179.  
Բարծումա ուղղափառ 120,  
172.  
—Նեստորական 69, 73, 77,

80—82, 96, 111, 126—  
129, 133, 166, 167.  
Բարհերէս 10, 77, 81, 94,  
120, 122—126, 128, 131,  
135, 156, 162, 172—174,  
183, 185, 206, 208, 209,  
236, 257, 259, 262—264,  
270, 275, 277—279, 281  
—288, 307, 311.  
Բարշապուն երէց 172, 175,  
182.  
Բար-Սահղէ 123, 128.  
Բարսեղ Կեսարացի 6, 27,  
35, 240, 295.  
Բղեշխ, Վ. Սաղիմայի 92.  
Բղնա 93, 95.  
Բեթ-Մաղայէ 151.  
Բեթ-Նունադրա 81.  
Բենարտաշիր 147.  
Բենիամին Մնգրի 162.  
Բիւզանդիոն 56, 57, 59, 115,  
Բիւզանդական եկեղեցի 210.  
233.  
—ազգեցութիւն 225.  
Բիւզանդացիք 132, 270, 275.  
Բղաղանաստան 71.  
Բուտնան Խարիր 93.  
Բուրետ, ասորի վարդապետ  
234.  
Բրիտանիա 13.  
Բրքիշոյ ասորի կամ Արդի-  
շոյ 57 շար., 235.  
Բրիխիսոյ քահանայ 96.

**Գ**աբրիէլ բժշկապետ Շիգ-  
գարացի, Դուրուստպետ  
142, 143, 145—148, 151

շար, 154—157, 159, 160,  
162, 212—213.  
Գաբրիէլ, Ե. Արղունի 193.  
—Ե. Տաճկաց 161.  
—Ե. Քարմայ 161 շար.  
—յուլիանիտ 119, 172, 175,  
179 շար., 182.  
—Վ. Ուփէսի 92.  
Գալլիա 18.  
Գայիանէ 24.  
Գայինոսք 163 շար.  
Գարմայ, Մ. Մար-Մաթայի  
123 շար., 128, 130 շար.  
Գարմական, Գարմիկան-  
Բեթ-Գարմէ 71, 73, 162.  
Գերմանացիք 14.  
Գերմանոս Ա. 298.  
Գէորգ Իզալացի 145, 147—  
152, 154 շար., 157, 159.  
—Ե. Արարաց 168—171.  
—Ե. Հաղրատայ 268.  
—Բ. Կաթուղիկոս Հայոց  
234 շար., 245.  
—Կ. Հայոց (ժԱ. դար) 111,  
235, 241, 244—246, 263.  
Գինդ վանական 35, 36.  
Գիւտ Կ. Հայոց 61, 62, 123,  
125.  
Գոթեր 5.  
Գորդի, Ե. Ռոտակաց 193.  
Գուրոսի երկիր 236.  
Գուճա 93.  
Գունդիշապուն Բեթ Լապատ  
73.  
Գրիգորիկ ասորիներ 94, 118,  
Գրիգոր Լուսաւորիչ 11, 12,  
16, 17, 20—24, 26—29,

31, 34, 37, 39 շար., 41 շար., 44, 45 շար., 49, 50, 54, 118—120, 169 շար., 175, 182, 233, 237, 256, 262, 292.  
**Գրեգոր, Ե. Տարօնոյ** 194.  
 — **Տուաէորդի** 267.  
 — **Կ. Հայոց** (—1166) 258—260, 262, 268.  
 — **Սքանչելագործ** 302.  
 — **Ե. Վանանդայ** 192.  
 — **Կաշկարցի** 146.  
 — **Պորաթեցի** 146.  
 — **Տղայ** 271 շար., 280 շար.  
 — **Քորեպիսկ. Արշարունեաց** 174, 189, 191 շար.  
 — **Մագիստրոս** 125, 234, 237—239, 252, 268.  
 — **Նազիանզացի, Աստուածաբան** 6, 265, 277, 292.  
 — **Նիւսացի** 6, 292.

**Դարբիկ (Կուվայքում)** 94.  
**Դադա յուլիանիստ** 116, 121.  
**Դայծան գետ** 8.  
**Դանիէլ Մեծ Ասորի** 22—23, 25—29, 34—36, 40—42.  
 — **Ասորի եպիսկոպոս (Ե. դար)** 32, 50.  
 — **Եպիսկոպոս (Չ. դար)** 75.  
 — **Վ. Բղնայի** 92.  
 — **Վ. Սարեբայի** 92.  
 — **Ե. Քարմայ** 71, 72.  
 — **Դաւիթ, Վ. Նափայի** 96.  
 — **Սարկաւազ Բղնայի** 96.  
 — **Փիլիսոփայ Բագրաւանցի** 141.

**Դաւիթ, Ե. Ռշտունեաց** 192.  
 — **Վ. Սոքփոնէի** 93.  
 — **Վ. Փարթնայի** 96.  
 — **Սուփրի** 193—194.  
 — **Կ. Հայոց** 267.  
**Դեհիարկան** 161.  
**Դերազիկրայ—Դերազիկոր** 214—215.  
**Դերայիղրոշպատ** 212.  
**Դեր-Շարբա** 95.  
**Դեր էս-Սալիբ** 95.  
**Դիատեստարոն** 4, 9.  
**Դիողոր Տարսոնացի** 74, 96, 105.  
**Դիոկղետիանոս** 14.  
**Դիոնիսիոս Արիսպագացի** 295.  
 — **Բար-Սալիբի, Յակովբ** 176, 264—267, 279, 307, 311.  
 — **Աղէքսանդրացի** 13, 14.  
 — **Խեխեհ** 236.  
 — **Տեղ Մահրէ** 125.  
**Դիոսկորոս** 229, 277.  
**Դուին** 67 շար., 70, 72, 83, 92, 108, 144, 165, 190.  
**Դուինի Ա. Ժողով (Բարգէնի)** 65, 69—71, 75, 77, 78, 112 շար.  
 — **Բ. Ժողով (Ներսէս Բ.)** 70, 91, 94, 106 շար., 110—113, 136, 139.  
 — **Գ. Ժողով (? 602/603-ին)** 138.  
 — **Դ. Ժողով (Ներսէս Գ.)** 141 շար.  
**Դրագարկ** 258 շար.  
**Եգիպտոս** 216, 240.  
**Եդեսսա** 3—11, 50, 53, 55,

73, 122, 135, 156, 159,  
270.  
Եզնիկ Կողբացի 53, 55, 56.  
Եզր 132, 139, 166, 168, 175  
շար., 182, 189, 190, 226  
շար., 290.  
Եղիա Սարերացի 96.  
—Պ. Անտիոքի 183.  
—Կ. Հայոց 177, 290.  
—Վ. Սուսիայի 92.  
Եղիշէ Պատմագիր 2, 80.  
Եպիկուր քաղկեդոնական 233.  
Եպիփան Կիպրացի 295.  
—աշակերտ Դանիէլի 34, 36.  
Եսայի, Ե. Գողթան 192.  
Երասխ 25.  
Երեկոն սկիզբն աւուր 241,  
243, 250.  
Երեմիա, Ե. Ապահունեաց 193  
Երեւութականութիւն, Դոկե-  
տիզմ, երեւութականներ,  
Փանտաղիաստանի 85, 173,  
220, 224.  
Երուսաղէմ 157—159, 247 շ.  
Եփեսոսի ժողով (431) 52,  
63, 82, 96, 197.  
Եփրատ 71.  
Եփրատական երկրներ 5, 37,  
38.  
Եփրեմ Ասորի 5, 9, 55, 246,  
292.  
—Պ. Անտիոքի (2. դար) 135.  
—Ե. Սառանու 284.  
Եսսեբիոս Կեսարացի 3, 13,  
14, 15.  
Եւտիքէս 88, 89, 96, 163,  
233, 263, 277, 310.

**Զ**ամուկա (Ասորիքում) 94.  
Զանգեր (ժամհար) 243, 249.  
Զատիկ 252.  
Զատիկի վէճեր 4.  
Զաւէն 41, 42, 44, 46, 47,  
61.  
Զաքարիա, Կ. Հայոց 94, 110,  
115, 125, 228, 233, 234,  
239.  
—Պ. Երուսաղէմի 143, 144,  
158, 159.  
—Սպասաւար 267.  
Զենոր Գլակ 29.  
Զենոն կայսր 64, 78, 216.

**Է**սկի Մասուլ 71.

**Թ**աղէոս 1, 3, 9, 26, 41.  
—Ե. Ոստան 189 շար.  
Թարգմանչաց դպրոց 50, 55,  
59, 60, 62.  
Թաւրիզ 161.  
Թէոդոսիոս Պ. Աղէքսանդրի-  
այի (?) 117, 122.  
Թէոդոսիոս կայսր 54.  
Թէոդոտոս, Ե. Գերմանիկի-  
այի 186—188, 197—198,  
212, 214.  
Թէոդորոս Բար Վհհեքուն  
275, 281, 282.  
—Ե. Աշամունեաց 191.  
—Ե. Արմն 190.  
—Ե. Ամասիա (?) 189.  
—Ռշտունի 142.  
—Մոպսուեստացի 64, 74, 96,  
105, 148.

**Թէոդորոս Քոթենաւոր** 54,  
209, 210, 228.

—**Ե. Բզնունեաց** 189, 191,  
210.

**Թէոդորէտ, Ե. Կիւրոսի** 74,  
96, 105, 293.

**Թէորիանոս** 271, 275, 276,  
279.

**Թէոփանէս** 306 շար.

**Թթիմոր, Խամիրա, Խմո-  
րուն հաց** 243, 246—248,  
277—278.

**Թորոս իշխան Հայոց** 269.

**Թովմաս Նահատակ** 134.

—**Արծրունի, 41, 81, 123,  
125.**

**Թուխներ** 169.

**Թուր-Արզին** 147.

**Իգնատիոս Բարբաւն Դաւիթ**  
283, 285, 287.

—**Պատրիարք (1264—1282)**  
287.

**Իգրայի վանք** 118, 179.

**Իզալա** 149.

**Իշողեկա** 128, 131.

**Իտալիա** 265.

**Իւղ** 243, 247, 264.

**Լամբրոն (Թեմ)** 281.

**Legio fulminata** 14.

**Լևոն Թագաւոր Հայոց** 281,  
282, 283.

**Լևոն Հոովմայեցի** 293.

**Լևոնի տումարը** 105, 106,  
141.

**Լաւիայ Արկիվս** 190.

**Խայեան Տանուկայա (որդի  
Աբու Խակիմի)** 179, 194.

**Խաննանա Խզայիարցի** 148.

**Խաննանեաններ** 148.

**Խաչեր (օրհնել, մկրտել)** 243,  
249, 263, 266.

**Խաչիկ Ա. (972—991)** 235,  
300.

—**Բ. 300.**

**Խառան** 187, 283, 284.

**Խառանցիք** 284, 285.

**Խիզըիէլ, Կ. Նիստորականե-  
րի** 148.

**Խոսրով Կոտակ** 38.

**Խոսրովիկ Թարգման** 60.

**Խոսրովիկ** 119, 177, 193, 194,  
197, 207, 210, 212—216,  
218—220, 222—227, 229  
—230, 298.

**Խոսրով Ա. Անուշարվան** 91,  
92, 107, 110, 122, 158.

—**Պարուէզ** 137, 138, 141,  
142—147, 152—160, 165,  
212.

**Խուժաստան** 71, 73.

**Չանձալեան** 233.

**Շաղկապարդ** 252, 269.

**Շննդեան և Աստուածայայտ-  
նութեան տօն** 241, 244,  
250, 256, 257, 264—266,  
277, 278.

**Շոփք, Շոփաց աշխարհ** 34,  
16.

**Շոազատիկ յէն** 269, 270.



**Ամառը կիրք Քրիստոսի**  
 85, 97, 202, 209, 223,  
 224, 225, 261, 294—296,  
 299, 300, 303, 305, 309.  
**Կամիշոյ Մեարդուլիտ** 143,  
 161, 162.  
**Կապադովկիա** 3, 5, 6, 12,  
 19, 26, 35, 122, 133.  
**Կարակալա կայսր** 8.  
**Կարթագեն** 5, 6.  
**Կարիս, Ե. Շիգարի** 122.  
**Կաւատ Ա.** 67, 69, 75, 77,  
 107, 158.  
 — **Բ. Շէրոյէ** 139, 157.  
**Կեղեստինոս պապ** 283.  
**Կեսարիա** 5, 6, 12, 20, 25,  
 26, 27, 44, 46, 48.  
**Կիլիկիա** 258, 269, 285.  
**Կիպրիանոս** 6.  
**Կիրակոս Գանձակեցի** 108,  
 176, 268.  
**Կիւրեղ Աղէքսանդրացի** 89,  
 99, 101—103, 164, 175, 239,  
 240, 277, 295, 311.  
**Կիւրիոն, Կ. վրաց** 68, 71, 140.  
**Կղեմէս Աղէքսանդրացի** 6.  
**Կոհ-ի Նիհորական** 161.  
**Կոմիտաս կաթ.** 133, 137,  
 139, 140, 142—144, 158  
 — 160, 162, 165, 229.  
**Կոստանդին Մեծն** 17, 18.  
**Կոստանդին Բ.** 141.  
 — **Կ. Հայոց** 286.  
 — **Ուռնայի** 186—187, 189.  
**Կ. Պօլիս** 68—69, 79, 92,  
 113, 115, 117, 229.  
 — **Ի Ժողովը** 75, 82, 96, 197.

**Կորդուաց երկիր** 29, 34.  
 — **Եպիսկոպոս** 43.  
**Կորին** 51.  
**Կորնթ. Գ. Թուղթ** 55.  
**Կովկաս** 228.  
**Կրակ** 243.

**Հաբէլ Ամատունեաց** 192.  
**Հաղբատացիք** 267.  
**Հաղբատ** 268.  
**Հայաստան** 1—3, 7, 9—13.  
 16, 17, 21—23, 26—31,  
 35, 36, 40, 42, 44, 45,  
 49, 52, 56, 59, 65, 76,  
 79—82, 91, 93, 95, 102,  
 105, 113, 116, 117, 120,  
 121, 128, 133, 134, 136,  
 138, 139, 161, 203, 212,  
 213, 228, 233, 234, 253,  
 267, 271, 305.  
**Հայեր** 2, 6—9, 20, 48, 49,  
 51, 56, 64, 73, 75—79,  
 81—83, 86, 94—96, 100—  
 106, 109, 113, 115, 116,  
 125, 126, 132, 135—137,  
 140, 158, 170—173, 175—  
 177, 179, 180—185, 197,  
 205, 207—209, 226, 230,  
 232, 233, 235, 236, 241,  
 243, 244, 258, 259, 262—  
 266, 269, 270, 271, 274,  
 282—284, 287, 289, 311.  
**Հայոց եկեղեցի** 1, 2, 7, 9—  
 12, 21, 23, 24, 26—27,  
 31, 34, 43, 44, 48, 49,  
 52, 55, 57, 62, 63, 75,  
 77—80, 83—84, 86—91,

100, 102, 105, 112, 116,  
119—121, 126, 132—134,  
136, 138, 139, 168, 171,  
172, 173, 175, 205, 207,  
210, 227, 228, 233, 253,  
254, 264, 266, 270, 280,  
288, 289, 301, 304, 305,  
307, 312.  
Հայոց եկեղեցու պատմ. 11,  
21, 62, 70, 77, 78, 89,  
130, 203.  
— Թուական. 69—70, 108,  
185.  
— Քրիստոնէութիւն. 3, 12,  
50.  
— Լեզու և գիր 30, 34, 32,  
50, 75.  
Հարև = Հերաթ 161.  
Հարք 174, 190, 193.  
Հեթում, Թ. Հայոց 284, 285,  
287.  
Հելլենական քրիստոնէութիւն  
11, 12, 21, 48.  
Հենոտիկոն Զենոն կայսեր  
64—66, 72, 78, 82.  
Հերակլ կայսր 175.  
Հենրիկոս Զ. 283.  
Հերթա զը Տայայէ 71, 161.  
Հերթ 71.  
Հերովդէս 248.  
Հիերսկլէս 93.  
Հիպպոլիտ 7, 8.  
Հոգի 243.  
Հոդ 243, 247.  
Հոռոմեեր 20, 75.  
Հուր 247.  
Հոռմկլայ 275, 285.

Հոբփսիմէ 24.  
Հոովմ 4, 8, 19, 240.  
Հոովմայեցիք 18, 43.  
Հոովմէակ. պետութ. 17—19.  
**Ղ**ազար Փարպեցի 49, 51,  
58, 59, 61, 62, 123.  
Ղազարի վանք 236.  
Ղևոնդ, Կ. Հայոց 68, 123.  
Ղևոնդիոս, Մ. Կեսարիայի 26.  
Ղովտ 310.  
**Մ**ազգայականութիւն 64.  
Մաղքա քորեպիսկոպոս 75.  
Մայփերկաթ = Նփրկերտ =  
Մայաֆարկին 94, 118,  
119, 179, 182, 215, 235.  
Մանազկերտ 37, 38, 174,  
175, 182, 188, 207, 228.  
Մանազկերտի ժողով 118,  
119, 173—176, 178, 180,  
185, 188—190, 197, 203  
— 205, 208, 210, 212,  
226—228, 231.  
Մանաւաղեանք 38, 39.  
Մանի 96.  
Մանի Նեստորական 73.  
Մանուէլ Ա. Կոմիտաս 272.  
275.  
Մատաղ 260 շար.  
Մատթէոս, Ե. Ամատունեաց  
142, 158, 160.  
Մատթէոս Ուռնայեցի 236,  
254, 268—270.  
Մարաստան 151, 153.  
Մարա դպիր 73, 75.  
Մարաղա 161.

Մար-Բաբայ Իզալացի 148.  
 Մարգարի 193.  
 Մարդին 93, 95, 193.  
 Մարդպետական 191.  
 Մարտի գիւղ (Կիւրրեստի-  
 կէում) 93.  
 Մարտի 93.  
 Մարի 128, 131.  
 Մարի հրէջ 75.  
 Մարկիոն 96, 140.  
 Մարկոս Աւրելիոս 14.  
 Մար-Մաթայ 123, 126—128,  
 130—131, 132, 167, 168.  
 Մարութա վանական 127.  
 Մար-Մարութա, Մետր. Մար  
 Մաթայի 166—168.  
 Մարութա, միաբնակ եպիս-  
 կոպոս 144, 159, 165.  
 Մարիամ Աստուածածին 151,  
 154, 165, 195, 214, 225,  
 274, 291, 302.  
 Մարկիանոս կայսր 110.  
 Մար-Պեթիոնի վանք 146.  
 Մար-Սաբրիշոյ, Կ. Նեստ. 146.  
 Մար-Սահդա 128, 131.  
 Մաւսիլ 161.  
 Մաւրիկիոս կայսր 138.  
 Մաւր-Բարսամոյի վանք 269,  
 282 շար.  
 Մաքսիմիոս Դաւա 20.  
 Մելիտէ 61, 62.  
 Մելիտինէ 3, 14, 15, 269,  
 300 շար.  
 Մենենունիք 194.  
 «Մեղայ» 243, 255.  
 Մեղքի, Վ. Յովդամնայի 92  
 շար.

Մեղեղ Ալի 71.  
 Մեսրոպ Մաշտոց 49, 50,  
 51—53, 55 շար. 58, 60.  
 Մերդանշահ 146.  
 Մերշապուն, Ե. Տարօնի 82,  
 113.  
 —Արծրունի 80.  
 Մերուժան Արծրունի 16, 49,  
 51.  
 —Ե. Հայոց 13—17.  
 Մեռոն 256, 277.  
 Մեսալեաններ 60, 148.  
 Միաբնակութիւն 78, 87, 90,  
 124, 130, 133, 147, 155,  
 307.  
 Միարնակներ, մոնոֆիզիտ-  
 ներ 64, 71, 72, 74, 78,  
 շար. 84, 87—89, 90, 107,  
 113, 116, 132, 134, 140,  
 144—146, 149, 151, 155  
 շար., 157, 163, 166—168,  
 225, 231.  
 Միդյեատ 95.  
 Միհրարտաշիր իշխան Սիւ-  
 նեաց 106, 112.  
 Միհրհորմիզդ 75.  
 Միջագետք 3—5, 26, 35, 36,  
 50 շար., 52, 56, 93, 95,  
 100, 123, 134, 213, 282.  
 Միքայէլ, Ե. Բագրևանդայ  
 193.  
 —Ասորի Մեծ 7 շար., 10, 114,  
 116—118, 121, 125—133,  
 167 շար., 172, 174, 176,  
 178, 183, 185, 197 շար.,  
 204 շար., 209, 215, 260,  
 271—273, 275, 277—283.

—Ասորի հայերէն 114 շար.,  
117 շար., 131, 166, 167,  
178, 183, 277 շար., 279,  
280 շար.,

—Ասորի արաբերէն 193 շար.  
Միքա Լաշումի 73.  
Մծբին 3 շար., 10, 95, 161  
շար.

Մնգրի 162.

Մողուս 276.

Մոկաց երկիր 80 շար., 192.

Մոսուլ 71.

Մովսէս մարգարէ 247.

Մովսէս Մանազկ. 61, 62.

—Խորենացի 7 շար., 13, 30,  
41, 44, 51.

—Եղուարդեցի 69, 107 շար.,  
137 շար., 140.

Մրենի վանք 193.

**Յ**ազդէն, Վ. Գումայի 92.

Յակովբ քահանայ Սարերայի  
96.

—Բարսղէոս, Ծանծալոս 100,  
124 շար., 133, 134, 179,  
217 շար., 233.

Յակովբ Մծբնացի 29—31,  
55, 217.

—Առաքեալ 240.

Յակոբիկներ, Սեւերեան Յա-  
կոբիկներ 57, 88, 100,  
121, 124, 136, 148, 171  
174, 181—183, 197, 205,  
206, 209 շար., 215, 217  
շար., 226 շար., 232, 235  
շար., 283, 287—289, 307,  
312.

Յեշուա միայնակեաց 168—  
170.

Յեսու, Ե. Բասենոյ 189, 191.

Յոյներ 31, 55, 77, 158, 271.

Յովբ 247.

Յովհաննէս, Ե. Գնունեաց  
193.

—Բար-Մաադանի 287.

—Քորեպիսկոպոս 194.

—Երուսաղէմացի 108 շար.,  
112.

—Երուսաղէմացի 295.

—Աւետարանիչ 249.

—Եկեղեցացի 51.

—Մամիկոնեան 29.

—Մանդակունի 61, 83, 123,  
125.

—Ոսկերերան 265.

—Լիտարբացի 204 շար

—Բ. Կաթուղիկոս Հայոց 68,  
92, 106 շար., 109, 112  
շար., 115, 137, 139.

—Եփեսացի 68 շար., 92,  
113, 114, 133 շար.,

—Հակաթոռ Մովսէս Եղ. 138.

—Խցակից Աթանաս Կամել.  
126 շար., 131 շար.

Յովհաննան, Մ. Կարկա դը  
Բեթ Սլոխի 73.

Յովհան Օձնեցի 54, 94, 116,  
172—175, 177, 179, 181

—183, 186, 189, 194,  
197, 203, 207—209. 226,  
229 շար., 290, 298.

—Պ. Անտիոքի 167.

—Մայրավանեցի 132, 209—  
210, 226—228.

Յովհաննէս Ժ. Բար-Շուշան  
111, 125, 238, 241—246,  
251 շար., 256, 258, 263  
շար., 266.  
— Պատմարան 40, 65, 68, 92.  
— Եպիսկ. պատգամաւոր Մի-  
քայէլ Ասորու 273.  
Յովնադար, Մ. Խզհայեարի  
147.  
Յովնան 250.  
— Հերթայ եպիսկոպոս 161.  
Յովսէփ, Ե. Բագրատունեաց  
193.  
— Ե. Արծրունեաց 192.  
— Պաղնացի 51, 53, 55 շար.  
— Մարեբացի 96.  
— Երէց Վայոց Ձորեցի 60 շար.  
Յուլիանոս Հալիկառնացի 84,  
86, 88—90, 97—103, 109,  
116, 119 շար., 122, 134,  
140, 163, 171 շար., 176,  
180, 206—208, 215 շար.,  
219—221, 223, 225, 227,  
228 շար., 233, 274, 289,  
292 շար., 298, 303—312.  
Յուլիանիստներ 85, 88 շար.,  
94, 97—102, 109, 116,  
119—121, 171—175, 182  
շար., 206—211, 215, 217—  
220, 225, 227, 274, 294,  
307, 309, 312.  
Յուլիանականութիւն, յուլի-  
անեան կամ հալիկառնեան  
ուսմունք 100, 120, 165,  
171, 210, 214, 228, 297,  
301, 311.  
Յուլիանոս, Պ. Ասորւոյ (յաւ-

ջորդ Պետրոս Կալլինիկե-  
ցու) 135.  
Յուլիոս Հոովմայ 295.  
Յունաստան 52, 57, 68, 115,  
237.  
Յունաց եկեղեցի 225.  
Յունական ազդեցութիւն 11,  
21, 44, 48, 56, 58.  
Յունարէն, լեզու և գրա-  
կանութիւն 4, 11, 32, 49,  
51, 52, 57 շար.  
Յուսիկ Ա. 25 շար., 37.  
Յուսիկ Բ. 41, 44.  
Յուստինոս Ա. 84, 216.  
Յուստինիանոս կայսր 110.  
  
Նախշիրամ (մայր Բարդե-  
զանի) 8.  
Նանա ասորի սարկաւազ 233,  
234.  
Նարեկիսոս, Ե. Խորխոռու-  
նեաց 192.  
Նեստոր 64, 74, 78, 79, 96,  
105, 106, 140, 150 շար.,  
154, 158, 293.  
Նեստորական 71, 72, 77,  
88, 107.  
— դաւանութիւն 77.  
— աղանդ 80.  
Նեստորականներ 69, 73, 75,  
78, 79, 81—83, 103, 116,  
123, 136, 143 146,—149,  
150, 151, 153, 155,—157,  
159, 162.  
Նեստորականութիւն 66, 77,  
78, 81, 83, 111, 112, 116,  
134, 136, 147, 156, 214.

Նեստորական եկեղեցի 148.  
 Ներշնչողական եկեղեցու Տա-  
 րօնի 107.  
 Ներսէս Մեծ 23, 35, 41—  
 44, 47—49.  
 — Բ. Աշտարակեցի (Բագ-  
 րևանդայ) 80, 86, 90—93,  
 96—98, 100, 103, 104,  
 106, 108—110, 116, 123,  
 134.  
 — Գ. Շինող 141, 159, 228.  
 — Շնորհալի 207, 258, 260,  
 263, 264, 268—275, 279,  
 280, 300—305, 307.  
 Նիկիա 158, 274.  
 Նիկիոյ ժողով 5, 26, 75, 82,  
 96, 197.  
 Նիկոպոլիս 15.  
 Նինուէ 71, 126, 128—130,  
 167.  
 Նոյի տապան 29.  
 Նոյ, Վ. Կենայի 96.  
 Նոշիրական 71.  
 Նուխամա (հայր Բարդեղա-  
 նի) 8.  
 Նվզմն Ասիրիացի 191 շար.  
  
**Շ**ահակ 14, 42, 61.  
 — Կորճէից 42, 44.  
 Շահապիվանի ժողով 60.  
 Շաղիտա 34, 36.  
 Շապուհ, Վ. Գնխաթայի 92.  
 Շաւտա քորեպիսկոպոս 75.  
 Շիմոն Դարայի 186—188.  
 Շիմոն Խառանու 186, 187,  
 189.  
 Շիրին Թագուհի 143, 146, 154.

Շիրինի վանք 146.  
 Շիրակականի ժողով 234.  
 Շմեղքրամ (Նահապետ Ապա-  
 հունեաց) 40.  
 Շմուէլ Ասորի 57, 58.  
 Շոշտար 73.  
 Շուքիա լը Մարան, Մ. Կար-  
 խա դը բեթ Սլոխի 147,  
 151.  
 Շուպրիա 194.  
 Շպղթան գաւառ 261.  
  
**Պ**ատան 190.  
 Որդունիք 38.  
 Որմիզդ 147.  
 Ուխտանէս 66.  
 Ուռհա 186.  
 Ուրբաթ 243.  
 Ուրմիա լիճ 161.  
  
**Չ**ունակ 43, 44.  
  
**Պ**ապ 41, 44.  
 Պահլաւունիք 251, 252.  
 Պահք 174, 175.  
 Պաղեստին 265.  
 Պատարագ կենդանեաց 266  
 շար.  
 Պատկերներ եկեղեցում 169.  
 Պարթևներ 8.  
 Պարսկաստան 28. 66, 69—  
 72, 74, 76, 122, 143,  
 147, 166.  
 Պարսիկներ 19, 43, 60, 64,  
 75, 105, 115.  
 Պարսից պետութիւն 73, 76,  
 132, 154.

Պարսից քրիստոնէութիւն 66,  
68, 72, 75—77, 82, 140.

Պարսկերէն 75.

Պարսից ժողով 141—160,  
165, 166.

Պարսից պետական քաղաքա-  
կանութիւն 11, 48, 57.

Պարտաւի ժողով 16.

Պաւլէ, եպիսկոպոս Կարխա  
դը Լեղանի 72.

Պետրոս Առաքեալ 98, 240.

—Աղէքսանդրացի 65, 229.

—Եպիսկոպոս Սիւնեաց 107,  
108.

—Անտիոքացի 233.

—Կալլիսիկեցի 135.

—Միաբնակ եպիսկոպոս 159.

Պերոզշապուհ քաղաք Տաճ-  
կաց 71, 72.

Պիղատոս 248.

Պշխտա 4, 53.

Պտղոմէոս 93.

Պրոկղ, Կ. Պօլսի 63, 295.

Պօղոս առաքեալ 5, 180, 184,  
240, 249, 293.

—Սամոստացի 96, 293.

—Արուստայ եպիսկոպոս  
161.

Ջամասպ 67.

Ջէզիրէ 118.

ալ-Ջումա 93.

Ջուր հաղորդութեան մէջ  
169, 170, 174, 175, 243,  
247, 249, 277, 278.

Ռափայէլ վանահայր 194.

Ռշտունեաց իշխան 30.

Ռոտովաց եպիսկոպոս 193.  
Ռուբրիսեանք 283.

Սաբախոյ, Ե. Կոնստինո-  
բական 161

Սաբելլիոս 140.

Սադովկ 45.

Սալամիյիա 93.

Սաղիմա 93.

Սալիմա 95.

Սակս ժողովոց (Օձնեցու) 68,  
69, 108, 177, 230.

Սահակ Մեծ Պարթև 49—58,  
60, 63, 79, 235, 290.

—Բ. 290.

—Գ. Ջորափորեցի 177, 193,  
290, 292, 294, 297, 304,  
305, 311.

—Մամիկոնեանից 189, 190 շար.

—Մուսու կամ Ապիկուռէշ  
233, 298.

—Քորեպիսկոպոս Ամատու-  
նեաց 194.

Սամոսատ 50, 94.

Սամուէլ քորեպիսկոպոս 92.

—Մահարձոյ վանաց հրէջ  
73, 120.

—Աշակերտ ուղղափառ Բար-  
ծումայի 120, 172.

Սանահնեցիք 118, 179, 215,  
218.

Սասանեաններ 18, 20.

Սասուն 94, 108, 110, 118,  
119, 181, 215.

Սատալա 15.

Սարարթոյ վանք 94, 110.

Սարգիս հայ նահատակ 134.

—Ե. Դիթփիւ 191.

Սարգիս, Ե. Տայոց 189, 191.

— Ուխտատեղի 151, 153.

— Վարդապետ Սեանայ 268.

— Աշակերտ Մայրավանեցու 226, 228.

— Եպիսկ. Սանսոնացւոց 194, 215.

— Եպիսկոպոս Գերադիկորայ 214—216.

— Երէց գեղ Մարտի 96.

Սարգիս զօրավար 268, 269.

Սարերա 95.

Սարմատք 14.

Սաւատ Վասիտ 74.

Սեբաստէ 3, 14, 15, 21.

Սեբաստոպոլիս 15.

Սերէոս 137, 138, 141, 143, 157—159, 162.

Սելեւկիա—Կոնստիպոն 77, 147.

Սեպտուագինտա 53.

Սեւերոս Անտիոքացի 84, 85, 89, 96—102, 105, 106, 116, 119, 134, 140, 163—165, 173, 175, 179, 206, 208, 215—219, 221, 223, 225, 227, 277, 289, 298, 303, 306, 307.

Սեւերեան 88, 120, 121, 212, 213, 303.

Սեւերեաններ 85, 89, 98, 99, 104, 105, 134, 173, 197, 211, 293, 294, 304.

Սէթ պաշտօնեայ Տամոքայ 96.

Սիմէօն վարդապետ 194.

Սիմօն, Ե. Նինուէի 161.

— (Շմաւոն) Բեթ-Արշամացի

73, 76, 77, 78, 82, 120, 158.

— Մ. Մար-Մաթայի 128, 131.

Սինողիտներ (Քաղկեդոնականներ) 113, 114.

Սիոն կաթողիկոս 16.

Սիսան 95.

Սիս 287.

Սիւնիք 106, 181.

Սիւնեաց իշխան 31.

Սիւնեաց եկեղեցի 136.

Սիւնհադոս գիրք 145, 152, 153.

Սկիւթիա 36.

Սմբատ Մարզպան 137, 139.

— իշխան (726) 175.

— սպարապետ 236.

— Բագրատունի 142, 143, 160.

Սողոմոն Մաքենոցաց 194.

— Մրինա 193.

Սուքստանցիա 276.

Սուլա 73.

արար Սուսինա 95.

Սուրէն մարզպան 68.

Սուրմակ Արծկեցի 56, 57.

Սուրիստան 74.

σταυρωθείς δι' ἡμᾶς «Որ խաչեցար վասն մեր» 231, 276, 278.

Ստեփաննոս Արզն 162.

— Եփեսացի 229.

— Իմաստասէր Սիւնեցի 210, 229, 230, 298.

Սքուստիկա 207, 220, 226, 304.

Syrus Curetonianus 4.

Syrus Sinaiticus 4.



**Վ**ալենտին 4.

Վահան Մամիկոնեան 59.

Վահրամ Պահլավունի 252.

Վաղարշապատ 23—25, 65,  
67, 68, 70.

Վանականութիւն 35.

Վանական բարենորոգում 47.

Վաչէ Մամիկոնեան 38.

Վասպուրական 16, 181, 237.

Վարդապետ 139.

Վարդան Մամիկոնեան 60.

Վարդանանք 80.

Վարդան Մամիկոնեան (571)  
68, 115.

— Պատմիչ 40, 107, 269.

Վեհարտաշիր նահանգ 73.

Վեստգոթեր 36.

Վոսմ Ե. պարսից Թագաւոր  
56, 57, 235.

Վոսմշապուհ 50.

Վիրք 75.

Վրաստան 270.

Վրացիներ 68, 69, 70, 82,  
137, 140, 270.

Վրաց եկեղեցի 137.

— Եպիսկոպոս 69.

— Բաժանումը 137, 138.

Վրթանէս եպիսկոպոս Սիւ-  
նեաց, 106, 107, 112, 113,  
138, 140.

Վրիւ Ասորի 59.

**Տ**ագրիտ 72, 77, 162.

Տաճիկք = Տալայէ 161.

Տամոք (Դամոք) 94.

Տայք 61.

Տանուխիտներ 169.

**Տատիանոս Ասորեստանցի**  
4, 9.

Տորոն 22—25, 28, 29, 35,  
39, 42, 45, 113, 237.

Տափերայ կամուրջ 25.

Տաւրոս 161.

Տելեղա 308, 309.

Տեսքոն 73.

Տերտուլիանոս 5, 12, 13.

Տիմոթէոս էլուրոս (Կուղ) 88,  
112, 229, 277.

Տիրան Թագաւոր 25.

Տիրառիճ 125.

Տիւլանա 27.

Տմորեաց բերդ 80.

Տուրուբերան 192.

Տրդատ 17—20, 24, 32.

**Ր**աբբուլա եպիսկոպոս 4.  
ՐՍԲՎ Բասենի 191.

**Փ**առէն Երէց կամ Փառնեռ-  
սէն 41, 42.

Փարթնա 94.

Փաւստոս եպիսկոպոս 27.

Փաւստոս Բիւզանդ 22—25,  
28—30, 34, 36, 41—44,  
47, 48.

Փիլոքսենոս կամ Քսենայա  
Մարուգեցի 88, 90, 99,  
176, 206—210, 220, 290,  
292, 295, 297, 305, 306,  
308—312.

Փոտ պատրիարք 94, 110,  
115, 226, 228, 233, 298.

Փոքր Ասիա 3, 18.

Փոքր Հայք 14, 15, 19.

Փրին (Πέρραι) 94.

**Քաղկեդոն** 65, 82, 107,  
165, 175, 189, 190, 290.

**Քաղկեդոնականութիւն** 64,  
65, 66, 77, 111, 134, 136,  
137, 140, 176, 227, 234,  
290.

**Քաղկեդոնական** 77.

**Քաղկեդոնականներ** 78, 106,  
107, 115, 122, 136, 175,  
293.

**Քաղկեդոնի ժողով** 64, 78,  
105, 106, 110—113, 115,  
118, 141, 143, 216.

**Քարմէ** 162.

**Քեւան** 147.

**Քրիստափոր Ա., Կ. Հայոց**  
122, 125, 128, 130—134,  
168, 239, 290.

—**Բ., Կ. Հայոց** 132, 139,  
166, 168.

—**Մ. Մար-Մաթայի** 127, 128,  
131.

**Քրիստոնէութիւն** 2—6, 12,  
14, 15, 17—19, 46 64,  
287.

**Քրիստոսաբանութիւն** 89.

**Օդ** 243, 247.

**Օզրոէնէ** 4, 93.

**Օրբէլեան** 31, 108.

**Օրիգենէս** 6.

**Փարրուխան** 150.

**Ֆթարտողատրեր** (ապակա-  
նապաշտներ) 85.

**Ֆիլմիլիանոս, Ե. Կեսարի-**  
**այի** 6.

UNIVERSITY OF MICHIGAN



3 9015 06774 0335



